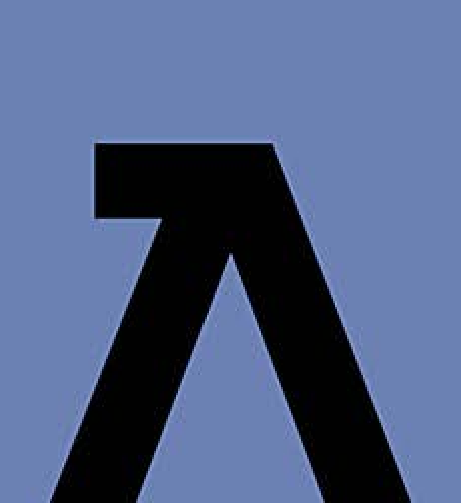


Maestro Eckhart

El fruto de la nada

Edición de
Amador Vega Esquerra

Alianza editorial
Ediciones Siruela



Maestro Eckhart

El fruto de la nada

y otros escritos

Edición y traducción de
Amador Vega Esquerra

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

1.ª edición: febrero de 1998
6.ª edición: febrero de 2008

Este libro ha recibido una ayuda a
la traducción por parte de Inter Nationes

Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
(para este título con Jacobo Siruela)
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid Tel.: + 34 355 57 20
Fax: + 34 355 22 01
siruela@siruela.com w.siruela.com
ISBN: 978-84-7844-391-8
Depósito legal: M-5.721-2008
Impreso en Rigormagrafic, S. L.
Printed and made in Spain

Índice

A mis padres

Quien no entienda este discurso
no debe afligirse en su corazón.
Pues mientras el hombre no se haga
semejante a esta verdad,
no lo entenderá; es una verdad desvelada
que ha surgido directamente del corazón de Dios.

Maestro Eckhart

Introducción

Las violencias del lenguaje no son en este campo de investigación una arbitrariedad, sino una necesidad fundamentada en la cosa.

Martin Heidegger

Mucho de lo poco que hoy sabemos de la vida del Maestro Eckhart (1260-1328) procede de los documentos, protocolos y actas notariales del proceso por herejía y la condena a la que fue sometido, por primera vez en toda la Edad Media, un maestro en teología de la Universidad de París, el centro intelectual más prestigioso del Occidente cristiano, que además había ocupado importantes cargos administrativos dentro de su orden: los Hermanos Predicadores. Los más recientes estudios sobre el proceso (Trusen) y la elaboración del *Acta Eckhardiana* (Sturlese)[1] nos permiten situar hoy, mucho mejor que en anteriores períodos de fascinación por esta figura[2], el contexto problemático en el que se desarrolló aquel juicio singular a una de las mentes más exquisitas de la intelectualidad europea. No podemos olvidar, sin embargo, que justo estos documentos preciosos son los que, ineludiblemente, marcan la pauta en el estudio de la génesis de su pensamiento. La lectura de la Bula «In agro dominico»[3], que el papa Juan XXII hiciera pública en Aviñón el 27 de marzo de 1329 (*Acta* 65), muerto ya hacía algunos meses Eckhart, nos advierte contra el peligro de una falsa comprensión de la doctrina católica y de la confusión que esto podría llevar al pueblo sencillo: «Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre [Eckhart], conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la

[1] *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, 1992.

[2] La última bibliografía general sobre Eckhart en Largier 1989.

[3] Ver págs. 175-179 de esta edición.

Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos. Ha enseñado numerosos artículos que oscurecen la verdadera fe en muchos corazones y ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo, que asimismo ha expuesto por escrito». Quien lea con atención el *Acta* a la luz de las fuentes doctrinales, tanto las que fueron utilizadas en su contra durante las diversas fases del largo juicio como las de defensa que el mismo Eckhart llevó a cabo, notará enseguida, más allá de las sutilidades propias de la doctrina allí expuesta, que el principal ataque de aquellos a quienes Eckhart llamó *aemuli* (envidiosos) estaba dirigido al corazón de su enseñanza espiritual; no a los contenidos de su magisterio académico, sino más bien a la forma de su expresión: al conjunto de su actividad como predicador en lengua alemana. La acusación puso toda su violencia en el uso de la palabra que hacía el predicador, en su formulación, en la forma de vivirla interiormente y darla, de nuevo, al exterior. En el espíritu de la condena se halla el principio que configura la totalidad de su existencia –maestro de vida (*lebemeister*) y maestro de lectura (*lesemeister*), como nos ha recordado Heidegger en su breve narración *Der Feldweg*: «El viejo Maestro Eckhart junto a quien aprendemos a leer y a vivir»–; pero, en primer lugar, «Eckhart quiere ser un maestro de vida del hombre espiritual»[4]. Podemos dar comienzo a la narración de su existencia teniendo presente que Eckhart fue juzgado por la lectura que hacía de la vida y por la intención que puso en comunicar su verdadero sentido a doctos e ignorantes.

No es mucho lo que sabemos de su primera formación, hecho paradójico en la vida de alguien que hizo de esta palabra (*Bildung*) uno de los conceptos clave de su pensamiento, cuya importancia para nuestra idea de educación y cultura, desde sus orígenes místicos en la tradición occidental, ha resaltado en nuestros días H.-G. Gadamer[5]. El *Acta* (1) sitúa su nacimiento hacia comienzos del año 1260, quizás en la provincia de Tambach. Muy joven habría entrado en el convento de dominicos de Erfurt y en fecha anterior a 1280 habría recibido su primera formación teológica en Colonia, donde la fuerte personalidad intelectual de Alberto Magno (1206-1280) a través de sus círculos de influencia, y no directamente como hasta recientemente se creía, iba a ser una referencia y autoridad

[4] Haas 1995, pág. 19.

[5] Gadamer 1991, pág. 39; cf. Wackernagel 1991.

siempre viva en los escritos de Eckhart. Como estudiante bien dotado, es probable que concluyera la preparación teológica en París, pues el *Acta* (3) localiza a Eckhart en esta ciudad, entre septiembre y octubre de 1293, como «Bachiller en teología» (licenciado) y a comienzos del curso académico de 1293/1294 como lector de las *Sentencias* (*Collatio*) en la Sorbona; también en 1294 predicó, por primera vez ante un público académico, durante la Fiesta de Pascua (*Acta* 4). Años después, en los inicios del proceso de acusación llevado contra él, Eckhart señalaba ante el tribunal inquisitorial de Colonia que, durante su estancia en París, también las obras de otros hermanos de su orden habían sido objeto de examen por una comisión de teólogos. En efecto, en el año 1277 el obispo de París, Étienne Tempier, había condenado una importante lista de tesis filosóficas y teológicas[6], entre ellas algunas de Tomás de Aquino y Alberto Magno. Esto indica que, ya como estudiante, Eckhart había tenido ocasión de conocer, de primera mano, el celo con que el papado seguía las especulaciones del magisterio académico.

A su retorno de París es nombrado prior de Erfurt y vicario de Turingia por el entonces provincial de Teutonia, Dietrich von Freiberg, quien también años antes había sido enviado a París como estudiante dominico de la provincia alemana. Es durante el desempeño de sus cargos, entre 1294-1298, cuando escribe la primera obra de importancia, *Pláticas formativas* (Die rede der underscheidunge = RdU), en cuyo comienzo se lee: «Éstas son las conversaciones que el vicario de Turingia, prior de Erfurt, hermano Eckhart de la orden de los Predicadores, mantuvo con aquellos discípulos (*kindern*) que le preguntaban sobre muchas cuestiones en las sesiones conjuntas del atardecer» (DW V, 185, 1-6). La primera aplicación, en tanto que educador, de los años anteriores de vida teórica, tenía lugar en la praxis conventual junto a los novicios de su orden. Las RdU son un tipo de charlas, según las antiguas *collationes* monásticas, que se mantenían entre un director espiritual y los jóvenes que algun día llegarían a ser miembros ordinarios. Esta forma de enseñanza directa y oral señalaba el camino de las primeras reflexiones del Eckhart educador sobre la *vita activa*. Para el conjunto de su obra son del máximo interés las primeras expresiones de carácter místico de este escrito, formuladas desde el conocimiento directo y la experiencia de la vida separada, propia de la práctica

[6] Flasch 1989.

conventual; en el contexto de la doctrina sobre la vida cristiana en el que está inspirado este libro, vida y pensamiento forman una unidad de la experiencia; ésta es la razón por la cual no debe ser leído como si se tratara de un manual para dominicos[7]. Este detalle nos ayuda a comprender que, desde muy temprano, la enseñanza eckhartiana se ciñe a una tradición espiritual prestigiosa: la vida monástica. La enseñanza sobre la vida activa comportaba, principalmente, una formulación ética de sus principios: la «ética del ser» (E. Fromm) frente al «tener». En un contexto ya muy lejano a la cultura occidental y, quizás, todavía vivo en algunas tradiciones espirituales de Oriente, el orden de la conversación, según el sistema pregunta-respuesta, entre maestro y discípulo conforma el marco hermenéutico utilizado por Eckhart y revela su fundamento doctrinario: entre el oyente y el hablante se establece una mediación dirigida a la comprensión, que es una concepción mística, de la verdad que transmite la palabra enunciada. Esta forma del discurso práctico adquirirá en los sermones alemanes una dimensión espectacular; la recepción de la palabra pronunciada por el predicador reproduce la encarnación del Verbo divino: de ahí la trascendencia de tal método de enseñanza oral o «modelo de comunicación» místico, pues une al emisor y al receptor de la Palabra[8]. Esta comprensión del discurso requiere un especial estado de espíritu, pues la concepción-comprensión debe ser virginal. Todo este tratado, que muestra excelentemente el arte de conversar (*underweisung*), se halla impregnado de la idea del total abandono (*gelâzenheit*), como la más alta virtud encaminada a la pobreza espiritual, único modelo de vida cristiana. El abandono o dejamiento, en tanto que una de las primeras formulaciones eckhartianas de la negación y autorrenuncia evangélicas, tiene el carácter del estado de separación del ser, que, habiendo salido de sí mismo, busca la conversión del espíritu. El aspecto de la separación conducirá a Eckhart a la expresión *abegescheidenheit* (ser separado[9]), que conserva la idea de una muerte moral del espíritu y un proceso de extrañamiento y enajenación que está en la base de la expresión *durchbruch* (brecha), otra de las formas de negación empleadas por Eckhart[10], que indica la «acción-pasión» de atravesar el

[7] Ruh 1989, pág. 32.

[8] Haas 1989, pág. 160.

[9] Sobre la traducción de este término véase la primera nota al tratado «Del ser separado».

[10] Sobre las formas de negación, véase el estudio más reciente de Haas 1996, págs. 310-335.

mundo de lo creado, de las imágenes, y un irrumpir en la divinidad. Pero también en aquella obra de los comienzos el juego de los conceptos nos preparaba a una de sus más complejas figuras: la paradoja, puesto que si Eckhart proclama la conversión por la salida de sí (*ûzgân*), también una forma de abandono, insiste en que esta salida no es al exterior, pues quienes así actúan: «Cuanto más lejos van, tanto menos encuentran aquello que buscan. Caminan como uno que ha errado el camino: cuanto más avanza, tanto más se dirige al error. ¿Qué tiene que hacer? En primer lugar, tiene que dejarse (*sich selber lâzen*), entonces lo habrá abandonado (*gelâzen*) todo» (DW V, 194, 1-4). Con el abandono, Eckhart integra la máxima de la sabiduría clásica (*gnothi seauton*) y agustiniana en la fórmula original: *Nîm dîn selbes wâr*[11] (tómate en serio). La intención del abandono, propiamente una ausencia total de intención y de cualquier tipo de propiedad o atributo, es permitir la entrada, concepción y nacimiento del Verbo divino. Todo este lenguaje, en un contexto de formación espiritual, pero con un alto contenido ético-místico, a partir de un estado de gracia especial, configura la forma de una experiencia que de ninguna manera se detiene en consideraciones sobre los estados especiales de conocimiento (visiones, júbilo o entusiasmo). La teología mística de Eckhart se orientaba, ya desde sus orígenes, hacia el rechazo de los modos específicos de adquisición de la gracia y la salvación. En sus sermones alemanes insistirá, una y otra vez, en el verdadero modo «sin modo» (*âne wîse*) de adquirir la verdad. Las RdU fueron escritas o dictadas en alemán, cuando es natural pensar que los monjes a quienes iban dirigidas dominaban el latín; K. Ruh piensa que ya entonces el latín no ofrecía mayores ventajas para la creación literaria, como en tiempos de Bernardo de Clairvaux o los Victorinos, o incluso durante la Alta Escolástica, en el siglo XIII en los escritos místicos de Buenaventura[12]; para este estudioso de la literatura alemana medieval, a finales del siglo XIII la distancia entre la oralidad y la escritura era mayor de lo que muchos conocedores de la Edad Media pueden llegar a imaginar. En Eckhart, al igual que en sus coetáneos Llull y Dante, la lengua vulgar no sólo será lengua vehicular, sino lenguaje interior, mientras que el latín quedaba para la construcción de una obra sistemática de cara a un público académico. El mismo Eck-

[11] Haas 1971.

[12] Ruh 1989, pág. 44.

hart encontró absurdas algunas expresiones de sus tesis condenadas que, descontextualizadas, los censores de su juicio habían traducido del alemán al latín para mejor juzgar el alcance de tales palabras.

Durante el capítulo general de la orden de 1298, y debido al enorme compromiso que comportaban ambos cargos administrativos, Eckhart los pone a disposición de sus superiores. Hacia 1302 es promovido a profesor ordinario de teología de la Universidad de París (*magister actu regens*) en la cátedra reservada para los no franceses (*Acta* 6). A dicho nombramiento habían precedido sus cursos como lector de las *Sentencias* y la consiguiente obtención de la licencia para el doctorado en teología. La nueva actividad consistía, además de tomar parte en las *Disputationes*, en los comentarios a la Biblia. De este período, 1302-1303, data un sermón en el día de la festividad de san Agustín (*Vas auri solidum*) y dos *Quaestiones*, así como el resto de una disputa con el maestro franciscano Gonzalo de España (*Acta* 8): todo ello forma parte del que se conoce como primer magisterio parisino. Ruh, para quien las *Qu. Par.* son igualmente importantes que el conjunto de la obra de predicación en alemán, es de la opinión de que pueden ser leídas como si se tratara de una obra literaria[13]. Las *Qu. Par.* son, probablemente, el primer intento por dotar a la ética del ser de las RdU de un aparato conceptual que se abra camino en el conjunto de la obra en latín, especialmente concebida para uso académico. La primera de estas *Qu. Par.* dice así: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (¿son idénticos en Dios el ser y el conocer?). El problema de la identidad, al principio sustentado con algunos argumentos de Tomás de Aquino, es pronto dejado aparte cuando Eckhart se pronuncia de forma totalmente distinta; no se trata ya de que «Dios conoce porque es», sino más bien «porque conoce, entonces es»: Dios es conocimiento (*intellectus*) y el conocimiento es el fundamento del ser (LW V, 47, 14-s., n. 12[14]). La reflexión sobre la praxis conventual exige ahora un modelo teórico de vida, razón por la que el maestro en teología somete a un viraje su pensamiento, que había iniciado el camino del conocimiento a través de una ética metafísica y que ahora busca fundar las bases de su intelectualismo especulativo. Desde la perspectiva dionisiana de la teología, Eckhart atribuye a Dios el «ser en sí» (*puritas essendi*), más allá del ser creado y no afec-

[13] Ruh, 1989, pág. 22.

[14] Haas 1989, pág. 180.

tado por la creación. El rechazo al mundo, concebido en las RdU como una ascesis del abandono y propia del ser separado, adquiere aquí importancia ontológica al situarse el aspecto de la separación, concebido ya en aquella obra como una *mors mystica*, en la base de su especulación sobre las relaciones del creador y la criatura. El término «ser» tiene para Eckhart una connotación creatural, razón por la cual el ser de Dios es un *intellectus* que conoce lo creado; es desde esta perspectiva como se elabora el camino o vía intelectiva para llegar al conocimiento de Dios o a Dios mismo, ya que no habría diferencia.

En septiembre de 1303 encontramos a Eckhart de nuevo en Erfurt como primer provincial de la recientemente fundada provincia religiosa de Sajonia, resultado de la partición de territorios demasiado grandes (*Acta* 9). Entre 1303-1311 toma a su cargo el cuidado de cincuenta conventos y un territorio de once naciones, desde Holanda hasta la Marca de Brandenburg. Es un período de intensa actividad en la organización de capítulos provinciales, nuevas fundaciones de conventos de mujeres (Braunschweig, Dortmund, Groningen) y en particular la guía espiritual de las comunidades conventuales. También en esta época se le encuentra participando en diversos capítulos generales (Toulouse 1304; Strassburg 1307; Rostock; Piacenza 1310); en el de Strassburg fue nombrado vicario general de la orden para la provincia de Bohemia, con la misión de reformar aquellos conventos (*Acta* 18). Su actividad como predicador, sin embargo, no se interrumpe: sabemos que entre 1303-1310 pronunció sermones en dos capítulos provinciales (*In Eccli.*). En 1310, Eckhart es nombrado por los Electores de Teutonia sucesor del teólogo Johannes von Lichtenberg (cap. prov. de Teutonia), cargo en el que no fue confirmado por el general de su orden, y en 1311 el capítulo de los dominicos, reunido en Nápoles, dispensa a Eckhart de sus obligaciones y lo envía a París para ocupar de nuevo la cátedra; Eckhart obtenía un honor sólo equiparable al de Tomás de Aquino[15]. Entre 1311-1313 tiene lugar el segundo y más importante magisterio de Eckhart en la Sorbona. En términos generales bien puede decirse que gran parte de la obra latina fue escrita durante esta segunda etapa académica; como otros teólogos famosos antes que él, Eckhart se dispone a hacer una explicación madura y sistemática de los principios que habían ido configurando su pensa-

[15] Ruh 1989, pág. 30.

miento. De esta manera prepara un plan general de sus escritos, el *Opus tripartitum*, que contenía a su vez el *Opus propositionum*, que debía de constar de mil tesis repartidas en otros catorce tratados; el *Opus quaestionum*, en la línea de Tomás de Aquino, aunque menor en importancia y pensado para las disputas, las lecciones y otro tipo de diálogos; el *Opus expositionum*, que consta de una parte de exégesis bíblica en la tradición agustiniana y otra parte dedicada a sermones: *Opus sermonum*. De todo ello ha quedado bien poco y no estamos seguros de que el maestro llevara a término tan ambicioso plan de trabajo; pero a partir de algunos escritos, especialmente los comentarios al Libro del Génesis y al Evangelio de Juan, podemos hacernos una idea bastante exacta de cuáles eran las intenciones de tal despliegue de erudición y método: «En la explicación de estas palabras y las otras que continúan, el autor tiene la intención, como en todos sus escritos, de explicar por las razones naturales de los filósofos las afirmaciones de la santa fe cristiana y de la Escritura en los dos Testamentos. Pues lo invisible en Dios es conocido y visible por la criatura en el mundo a través de la creación» (*In Ioh.* n. 2: Largier II, pág. 488). El proyecto eckhartiano estaba dirigido a mostrar la unidad del conocimiento más que a señalar las diferencias entre la luz natural del intelecto y la sobrenatural de la fe. Si como puede verse en el desarrollo de su obra espiritual en alemán, el tema por antonomasia es el nacimiento de Dios en el alma humana a través de la gracia –tema central de la mística renana–, entonces era preciso desarrollar una hermenéutica que contemplara conjuntamente las formas de mediación entre el creador y la criatura histórica y temporal. Nada de todo esto pondrá en conflicto la concepción mística del nacimiento del Verbo divino en el oyente inculto, lo cual no excluye una reflexión sobre el lugar que ocupa el saber filosófico en la experiencia de Dios. En la obra de Eckhart, la filosofía de tradición neoplatónica[16] no tenía la función de servir a la teología con su instrumental conceptual y lógico; más bien se trataba de destacar que también la razón estaba capacitada para comprender la revelación de Dios. Si la escuela franciscana llegaba a la divinidad partiendo de una estructura ejemplarista del mundo y la naturaleza, Eckhart reclamaba la experiencia del ser como único conocimiento que conduce a la divinidad. Para ello modeló cuantas veces fue necesario su pensa-

[16] Beierwaltes 1972, pág. 37-ss.

miento ontológico, de forma que el camino hacia la experiencia de la mediación divina –el nacimiento a través del Hijo– quedara recogido en una completa metafísica del ser.

Aun cuando el destino del *Opus tripartitum* parece ser proporcionar el marco teológico-filosófico adecuado en el que el lenguaje va a experimentar las primeras tensiones entre las formulaciones de la tradición y la presencia cada vez más importante de sus expresiones, no podemos olvidar que más allá de la ciencia teológica, incluso más allá de la labor de predicación, Eckhart quería comprehender el mensaje de la Revelación en un discurso ontoteológico. La profundización en los textos bíblicos, desde la perspectiva adoptada antes que él por Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Tomás de Aquino, le permite pasar –en palabras de E. Gilson– de una «metafísica del tiempo» a una «metafísica del fundamento», que sin duda Eckhart ha encontrado ya en esta época en la noción de ser. Las RdU habían hecho suyas un lenguaje ético sobre la base de la conversión evangélica, cuyo sentido escatológico último tenía que ser puesto, inevitablemente, en relación con una teoría de la creación del mundo y la experiencia del tiempo, único testimonio vivencial del hombre-criatura. Los grandes comentarios al Génesis y al Evangelio de Juan permiten a Eckhart reformular su doctrina ontológica de las *Qu. Par.* y retornar a una «metafísica del Éxodo»[17] como fundamento de la experiencia a la que se enfrenta el alma separada. Se abandonan ahora las posiciones exclusivamente intelectualistas de corte coloniense, quizás más preocupadas en enmarcar la ciencia de Dios en una teoría del conocimiento, protegida por los desarrollos de la filosofía, que en el conjunto de la experiencia filosófica y mística de Dios a la que apuntaba Eckhart. Es cierto que el intelectualismo de san Alberto y su escuela[18], así como el pensamiento de Tomás de Aquino, habían conseguido durante el siglo XIII reconducir las teorías del conocimiento de Dios de un plano excesivamente psicologizado por parte de las escuelas voluntaristas a otro más abstracto. Eckhart, aunque discípulo de esta corriente teológica, no pierde de vista el poderoso mensaje religioso de la encarnación del Verbo, que le conducirá a explicar la filiación divina del hombre. La cuestión que late por entero en el *Opus tripartitum* es la «pregunta por el ser», que tan distinta posición

[17] Zum Brunn y Libera 1983.

[18] Libera 1984.

ocupa ya respecto de aquel primer magisterio parisino[19]. La actual formulación es una consecuencia directa del método de desprendimiento, la experiencia del cual se reflejaba en la formación de conceptos como separación y abandono. El rechazo a los modos del ser creado, en su condición espacio-temporal, tiene la vista puesta en el horizonte de los trascendentales, en donde Dios (*puritas essendi*) sólo puede ser definido desde sí mismo. El *Esse est Deus* como principio de identidad, que constituirá un principio universal de lo que es «en sí» –modelo para la conversión ontológica del hombre–, lo encuentra Eckhart en el pasaje de Éx 3, 14 (*Ego sum qui sum*): «ser es un nombre primordial», dice en uno de sus sermones alemanes (ver pág. 58, lín. 60-61, de esta edición). Si el ser de Dios está más allá de los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre la ética y la metafísica de este pensamiento. Y lo mismo que es dicho del Ser, puede decirse de los trascendentales divinos (Uno, Bueno, Verdadero...). El fundamento real de aquello que es –o puede llegar a ser– se halla en el ser de Dios; nada exterior al Ser tiene la menor entidad y es igual a nada. De esta manera podemos decir que las criaturas no son, pero son en la medida en que tienen su ser en otro, que es su causa primera; de ahí que, mientras no se hallan en aquella causa, no son. Se trata de la misma relación que se da entre el justo y la justicia: «Quien comprende la relación entre la justicia y el justo, comprende todo lo que yo enseño» (DW I, 105, 2). Esta unidad entre ambos debe darse sin mediación –sea ésta del conocimiento (visiones, rapto, entusiasmo...) o del ser– y anuncia la clave hermenéutica del pensamiento de Eckhart en la expresión *in quantum*, que conservará toda su fuerza en los sermones alemanes, en donde la forma de la comprensión estará condicionada por la forma de ser –una forma de no ser, según el uso de la paradoja– de aquel que conoce la verdad. También aquí la idea vierte su contenido sobre la expresión: el principio de identidad y unidad señala el espacio y el tiempo de la experiencia que han sido convertidos en nada. El justo y la justicia son una unidad indiferenciada, porque del sacrificio de sus propios atributos obtenemos el espacio nulo, vacío. Pero como ha visto Ruh, la tesis de la identidad del ser puro, como algo que está más allá del ser, no es tanto una nueva doctrina

[19] Libera 1980.

respecto del primer magisterio parisino, sino más bien un cambio de perspectiva[20]. En efecto, es decisivo retener esta noción de perspectiva si queremos entender la entera enseñanza eckhartiana, tan llena de paradojas y contradicciones para el pensamiento lógico occidental en el que, a pesar de todo, se inscribe y hiende sus raíces. El cambio de perspectiva no afecta al objeto de conocimiento, Dios mismo, sino a los caminos de mediación, o de religión, que finalmente, como hemos visto respecto a los modos, desaparecerán en la unidad sin diferencia, la más importante de las cuales se da entre creador y criatura. No es de extrañar que una doctrina que evitaba los modos y, en última instancia, los órdenes, no fuera tolerada por la jerarquía eclesiástica. Justo en la perspectiva que nos encontramos, a medio camino de su obra y con la más importante actividad de predicador por desarrollar, quizás podamos aventurar que los modos fueron los que ofendieron más a los acusadores que iniciaron el *Proc. Col.*: el lenguaje que busca en las expresiones la encarnación de una moral sin modos, más allá de la diferencia entre bien y mal, rechaza los modos de aproximación a Dios. Más que el fuerte aparato de abstracción teológico-filosófica, muy difícil de sujetar a criterios de ortodoxia, la gran preocupación de la Iglesia de Juan XXII fue la diferencia del orden moral sobre el que se sustentaba el orden judicial.

Un año antes de la llegada de Eckhart a París, había tenido lugar el ajusticiamiento de Marguerite Porete, beguina y autora de *Le miroeur des simples ames anienties*, la obra que mayor influencia ha tenido en lengua vulgar durante la Edad Media y de la que, a pesar de las continuas prohibiciones que sufrió su difusión, se conservan numerosas traducciones. El modelo de pobreza evangélica que se encuentra en la obra de Marguerite guarda espectaculares similitudes con el expuesto por el maestro en teología en muchos de sus sermones alemanes. El nihilismo moral de la escritora, que expresa el proceso de separación del espíritu como *anima anichilata* (*ame anientie*), puede estar en los orígenes del nihilismo intelectual de Eckhart, que también busca en el alma vacía (*ledic*) un modelo de libertad, único de la mística. Para Marguerite, el alma aniquilada ya no necesita de las virtudes exteriores y puede comunicarse directamente, sin mediación, con la divinidad. La inutilidad del ejercicio moral pone clarísimamente en peligro una moral de las actitudes que Eckhart criticó du-

[20] Ruh 1989, pág. 82.

ramente en su famoso sermón *Beati pauperes spiritu* (Pr. 52, pág. 75-ss.) En cualquier caso parece probada la dependencia del maestro de la mística femenina, no sólo la de Marguerite, en el proceso de elaboración intelectual de su obra[21].

Tras aquel segundo magisterio teológico de París, Eckhart vuelve a ejercer de maestro de vida (*lebemeister*) y se ocupa de la reforma de conventos y el cuidado de comunidades de monjas (*cura monialium*) en el sur de Alemania. Esta nueva etapa comprende los años 1313/14-1322; es un tiempo en el que continúa trabajando en el *Opus tripartitum*, pero sus obras más características son: *Libro del consuelo divino* (Daz buoch der goetlîchen troestunge = BgT), DW V, 1-105 y el breve tratado *Del hombre noble* (Von dem edeln menschen = VeM), DW V, 106-136, de extensión no superior a un sermón. El primero de ellos fue escrito para Agnes (1281-1364), viuda de Andreas III, rey de Hungría, y por entonces superiora de un convento de clarisas. Eckhart, que había predicado en Töss, Katharinental y Ötenbach, era consciente del ambiente altamente ascético y contemplativo de las comunidades de monjas. En esta obra presenta un modelo de consolación, a través de la imitación de los sufrimientos de Cristo. El modelo cristológico de lo que Haas ha llamado una «teología del sufrimiento» (*Leidenstheologie*[22]) sustituye al modelo filosófico de vida y enseñanza. Si Cristo es el justo que se halla comprendido en la Justicia, quien comprenda esa verdad, en la medida (*in quantum*) en que se ha hecho igual a ella, halla consuelo y salvación. Esta obra fue decisiva y marca el comienzo de las sospechas contra Eckhart[23].

El tratado VeM, que juntamente con el anterior fue designado en las Actas del Proceso *Liber Benedictus*, contiene una teología del retorno hacia Dios, a propósito de la misma interpretación aplicada al Libro del Éxodo y que ha servido, hasta el momento, para la fundamentación ontológica de la «salida de sí» (*exitus*), el encuentro en una tierra de nadie, ignota, y el definitivo retorno al origen divino (*redditus*). La nobleza del alma consiste en aquella parte del hombre en que Dios ha depositado su semilla de eternidad: «Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó» [Lc 19, 12] (ver 115, 3-4.). Con la imagen del

[21] Guarnieri 1965.

[22] Haas 1989, pág. 136.

[23] Ruh 1989, pág. 127.

hombre noble, Eckhart completa el círculo de comprensión de la verdadera naturaleza humana, que en sí misma contiene al hombre terrestre y al hombre celeste. Pero la más penetrante de las imágenes de este tratado es la que caracteriza al hombre noble como un tesoro oculto: la buena simiente, «donde Dios ha vertido su imagen y semejanza... el Hijo de Dios, el Verbo de Dios» [Lc 8, 11] (ver 116, 43-47). Aquí la Encarnación, cuya comprensión está dirigida al hecho de la filiación divina del hombre, encuentra un campo fértil de expresión a la luz de los primeros Padres: «Orígenes, un gran maestro, dice: dado que es Dios mismo quien ha vertido, impreso y germinado esa semilla, puede suceder muy bien que se halle tapada y oculta, pero jamás aniquilada ni anulada en sí misma; brilla y resplandece, ilumina, arde y se inclina, sin cesar, hacia Dios» (ver 117, 80-84). Si el hombre alberga en su interior la raíz divina, la humanidad es el camino ineludible, a través del sufrimiento y la humillación de la muerte, que nos conduce a aquella unidad que el *Opus* anunciaba. Por esta razón, la *imitatio christi* es imprescindible para el retorno al principio. Pero el telón de fondo de la reflexión sobre la nobleza del alma sigue siendo el Comentario al Evangelio de Juan, a quien Eckhart, siguiendo al profeta Ezequiel, iguala a un águila (*In Ioh.* n. 1): con el descenso de la montaña, Juan anuncia al Hijo, lo más puro que Dios ha depositado en el hombre para su perfecta realización, que «nació, por una parte, de lo más elevado y lo mejor que poseen las criaturas y, por otra parte, del fondo más entrañable de la naturaleza divina y su desierto» (ver 124, 229-331). La nobleza supera entonces aquella doble naturaleza en el hombre, pues para llegar a la unidad de la esencia divina hay que ser uno («Uno con uno, uno de uno, uno en uno y en uno uno eternamente», ver 124, 334-335), y es que en la enseñanza sobre la unidad también Eckhart piensa en la superación de los modos: la bienaventuranza del hombre consiste en Dios mismo y no en la visión o conocimiento de Dios.

En la primavera de 1322 Eckhart había sido enviado, junto a Matthäus Finstingen, a la que sería su última visita oficial como vicario general de Strassburg: el convento de dominicas en Colmar (*Acta* 40). Esta y otras visitas a comunidades de mujeres se sitúan en el centro de su etapa de predicación en alemán y discurren paralelas a su nombramiento (*lector primarius*) en la cátedra de teología del *Studium Generale* de Colonia, cargo que ocupará entre 1323-1324. Es muy probable que Heinrich Seuse (1295-1366) tuviera como maestro a Eckhart durante estos años. El tema prin-

cipal de la predicación en alemán, encarnación perfecta del anterior magisterio académico, se centra en la divinización del hombre a partir de la fórmula del nacimiento de Dios en el alma, desde la perspectiva de una teología del Logos, cuyo horizonte especulativo era el Comentario al Evangelio de Juan. Si hasta entonces Eckhart se había preocupado de construir un andamiaje teórico (filosófico-teológico) para fundamentar la doctrina cristiana del Verbo de Dios, ahora era el momento de transmitir ésta, de convertirla en enseñanza. Entramos de lleno en uno de los aspectos más complejos de su creación: los sermones en lengua vulgar. A pesar de que Eckhart es conocido como un místico, no es fácil comprender cuál es la perspectiva que lo hace tal; porque también la mística es una cuestión de perspectiva, un modo de conocimiento, una mediación incluso, pero muy especial, dado que se trata en su caso de un modo sin modo. Es experiencia, porque la enseñanza está destinada a vivir la unidad indisoluble de la divinidad, pero dicha unidad, a diferencia de las experiencias legadas por la mística femenina, no es una unidad estática o visionaria, sino más bien dinámica: la cuestión sobre la generación constante e ininterrumpida del Hijo de Dios en el alma separada. Este nacimiento, en la medida en que es un sacrificio, dado que comprende el rebajarse, la humillación, de la naturaleza divina en la naturaleza humana, debe tener lugar en el templo: «El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza» (ver 35, 13-16). Pero para que aquel nacimiento pueda suceder de forma originaria es preciso que el templo se halle totalmente libre y vacío, vacío de sí mismo, para que Dios pueda tener entrada y cabida en él. El vacío del alma, que corresponde a la muerte del espíritu en las RdU, está estrechamente asociado a la idea de virginidad, pero en primer lugar a la naturaleza maternal del alma: «Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo es necesario que sea mujer» (ver 42, 36-38). El lugar del nacimiento es el fondo del alma, el lugar más íntimo del templo, en donde tiene lugar la unión más allá del tiempo, en la eternidad previa a la creación: «De la misma manera verdadera en que el Padre engendró de forma natural al Hijo en su naturaleza simple, igualmente lo engendra en lo más íntimo del espíritu, y ése es el mundo interior. Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios» (ver 49, 76-80). Es en ese fondo abisal (*grunt âne grunt*) en donde nace Dios, a través de su Hijo, el Verbo; pero aquel

nacimiento es doble, pues por su naturaleza virginal el alma que concibe a Dios engendra a su vez al Hijo en el Padre en un único instante (*nû*), con lo que el alma ha asumido la condición paternal del engendramiento, participando así de la obra creadora. Dicho fondo de verdad –un lugar en el alma, y no una parte del alma, como quisieron entender los inquisidores– recibe el nombre de *vünkelîn* (centella, chispa). No es la doctrina de la filiación divina del hombre la que, finalmente, condujo a la causa eckhartiana; la tradición cristiana, desde san Pablo (Gál 4, 19) y los Padres griegos, hasta Escoto Eriúgena, insiste en la condición agraciada del hombre divino y celeste.

Aquel que predicaba la filiación divina del hombre noble en exilio de sí mismo iba a empezar muy pronto el éxodo definitivo a través del desierto de incomprensión que se abría ante él. El *Acta* (44) da testimonio de que el 1 de agosto de 1325 el papa Juan XXII había nombrado al también dominico Nikolaus von Strassburg visitador de la orden en Teutonia, quien muy pronto se ve obligado a abrir una investigación sobre los escritos alemanes del Maestro Eckhart, a raíz de las acusaciones de algunos hermanos de su misma orden, que veían con disgusto la forma de predicar al pueblo llano de Eckhart. Desde los inicios las investigaciones se centraron en el *Liber Benedictus*, y algunas de las tesis y proposiciones contenidas en este libro fueron declaradas como peligrosas. Enseguida Eckhart redactó una réplica (*Requisitus*: *Acta* 45). A mediados de 1326 el arzobispo de Colonia, Heinrich von Virneburg, recibe de Hermann von Summo y Wilhelm von Nidecke una lista de frases tomadas de las obras de Eckhart, que constituirán la base para la acusación de herejía (*Acta* 46); muy pronto le es entregada al arzobispo una segunda lista de tesis provenientes de los sermones (*Acta* 47) y el 26 de septiembre de 1326 Eckhart aparece ante los inquisidores comisionados por el arzobispo: Reinher Friso, doctor en teología, el minorita Petrus de Estate y el franciscano Albert von Mailand, como sustituto. En el protocolo de dicha sesión Eckhart hace añadir una defensa (*Acta* 48). Poco después es confeccionada una tercera lista, esta vez proveniente de pasajes del Comentario al Evangelio de Juan. La actividad inquisitorial del arzobispo de Colonia era suficientemente conocida en la época; en los años anteriores al proceso y durante todo su mandato (1304-1322) se caracterizó por su celo contra los movimientos de espirituales, que sin ninguna regla aprobada se movían por sus territorios: en 1325 una gran cantidad de begardos fueron que-

mados en la hoguera o ahogados en el Rin. La historia del proceso contra Eckhart está plagada de irregularidades: el mismo Nikolaus von Strassburg, advertido de las falsas acusaciones y testimonios contra Eckhart, había intentado detener el proceso, pero rápidamente fue apartado del escenario de los hechos. En un curso irreversible, Eckhart se presenta ante los inquisidores y hace leer a su secretario Konrad von Halberstadt una apelación ante la Santa Sede (*Acta* 53). Con pocas esperanzas de una respuesta papal, Eckhart lleva a cabo, el 13 de febrero de 1327, una autodefensa en la iglesia de los dominicos de Colonia, en el contexto de un sermón en el que da testimonio personal de su fe contra los errores en los que, eventualmente, pudiera haber incurrido; él mismo traduce al alemán dicha explicación pronunciada en latín (*Acta* 54); a pesar de todo, los inquisidores le comunican (12 de febrero de 1327) que su apelación carece de fundamento (*Acta* 55). Entretanto algunos movimientos de defensa intentan interponerse; el vicario del procurador general, Gerhard von Podahnus, dirige al papa Juan XXII una lista de diez u once puntos contra los acusadores particulares, los dominicos Hermann von Summo y Wilhelm von Nidecke (*Acta* 56); todo ello con nulos efectos, pues una comisión de teólogos designada por el Papa convoca a Eckhart a Aviñón y redacta un informe (*Votum Avenionense*) sobre 28 frases tomadas de su obra (*Acta* 57). Eckhart murió a comienzos del año 1328 en Aviñón a la espera de una resolución; sabemos que Juan XXII se dirigió a Heinrich von Virneburg participándole que el proceso contra el «fallecido Eckhart» seguía su curso y que muy pronto concluiría (*Acta* 62). Finalmente el 27 de marzo de 1329, en Aviñón, el Papa hace pública la Bula «In agro dominico» (*Acta* 65) y el 15 de abril da órdenes al arzobispo de Colonia para que le dé salida en su archidiócesis, para que «si alguna vez un enemigo vierte la cizaña sobre la simiente de la verdad, ésta sea sofocada en su surgimiento, antes que se multiplique con una germinación nociva...».

Aquel que había predicado la salida y el exilio del alma noble moría lejos, a las puertas de una ciudad extraña, cerrando así el círculo de la vida del alma humillada. La Bula destaca en manera prioritaria la falta de humildad de aquel que «ha querido saber más de lo que era necesario [y] ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo». De esta manera Eckhart, maestro en teología y famoso predicador, entraba a formar parte de los heterodoxos, que, presumiendo detentar el auténtico modelo de pobreza espiritual, creían poder conocer directamente a Dios, sos-

layando la mediación de la Iglesia. Eckhart no era la primera víctima de una tradición histórica mal sostenida sobre el mensaje evangélico y que, en el siglo XIV, empezaba a vislumbrar el vacío bajo sus pies. La recepción eckhartiana de la tradición primitiva había dado como resultado una formulación teórica de la vida espiritual, cuya experiencia habitaba en el lenguaje de la negatividad. El nihilismo moral e intelectual de las expresiones eckhartianas ofrece los elementos básicos para una interpretación del nihilismo metafísico moderno, cuyo origen habría que ir a buscar en los desarrollos de un lenguaje místico, carente sin embargo de la experiencia espiritual que lo hizo posible, y que ya en los siglos XIX y XX se manifiesta en el ocaso de la filosofía occidental.

Entre los años 1938-1939 el filósofo Nishitani Keiji (1900-1990), atraído por la fuerte recepción que desde muy temprano había tenido entre la intelectualidad japonesa la obra de Heidegger *Sein und Zeit* (1927)[24], participaba en los cursos que aquél impartía, pasados ya los años conflictivos del Rectorado; en una de aquellas sesiones, nos cuenta Ryôsuke Ôhashi, «Nishitani entregó a Heidegger un trabajo sobre Nietzsche y el Maestro Eckhart, que tras su regreso fue publicado con el título "El Zaratustra de Nietzsche y el Maestro Eckhart" (*Niche no tsaratosutora to maisutâ ekkuharuto*). La conjunción de Nietzsche y Eckhart tuvo que parecer entonces algo extraña, pero Heidegger, como el autor oyó personalmente de Nishitani, la encontró llena de sentido. En aquel ensayo se muestra la relación compleja en la que, para Nishitani, se encuentra el pensamiento de Heidegger: el nihilismo europeo y la mística alemana, más concretamente: la "nada"»[25]. A su retorno a Japón, Nishitani siguió en sus investigaciones sobre el nihilismo europeo, con la intención de determinar las diferencias con el nihilismo asiático, comúnmente conocido en Occidente como una religión atea[26], insistiendo en establecer una base para su comprensión actual. En 1949 Nishitani escribía *Religion and Nothingness*[27], en donde marcaba las diferencias entre ambas tradiciones de pensamiento: si la filosofía occidental, de tradición platónico-aristotélica, se

[24] *Japan und Heidegger*, 1989.

[25] *Japan und Heidegger*, 1989, pág. 34.

[26] Panikkar 1996.

[27] Nishitani 1982.

había erigido sobre la categoría de ser, la tradición del buddhismo Mahâyâna, cuyo mayor representante es Nâgâryuna, y la escuela Mâdhyamika tomaban como fundamento de la experiencia la nada, o el vacío (*śûnyatâ*). Desde la perspectiva de Heidegger, sin embargo, la filosofía occidental ha pensado al ser como categoría o determinación de algo (*Etwas*) –Dios mismo, en la filosofía escolástica–, habiendo olvidado formular la pregunta fundamental por el puro ser. La crítica del pensamiento heideggeriano a la filosofía europea ha olvidado, a su vez, la experiencia del pensar en Eckhart y su empeño por desapropiar al ser (*puritas essendi*) de toda determinación óntica[28]. La reciente edición de los cursos del joven Heidegger, durante los años 1920-1921 en Freiburg[29], muestran su interés por la «experiencia fáctica de la vida» (*Faktische Lebenserfahrung*) en el cristianismo primitivo (en san Pablo) y sus evoluciones en san Agustín y Eckhart. Es sabido que Heidegger abandonó sus primeros pasos en la concepción de una fenomenología de la religión[30] y que, al poco tiempo de su incorporación a la Universidad de Freiburg, dejó de lado la tradición cristiana, girando su lenguaje a un pensar anterior al nacimiento de la filosofía occidental, a pesar de que el vocabulario que conservó –es el caso, por ejemplo, de la conocida expresión *Gelassenheit* (abandono)-*gelâzenheit*[31]– debe mucho al Maestro Eckhart. Como ha visto Nishitani, la inevitable presencia del nihilismo condujo a Heidegger, y a Nietzsche anteriormente, a buscar su superación en Heráclito. Pero justo ese movimiento de retorno, aunque desde la asunción de un «nihilismo constructivo», hace imposible la restauración del pensamiento. La inevitable fragmentación del saber (religión, ciencia, filosofía), como consecuencia de la voluntad de afirmación del sujeto moderno, ha sepultado la máxima de la primitiva sabiduría cristiana: la metanoia. Para Nishitani, la superación de la «nada relativa» (*relative nothingness*), sobre la que se ha construido el nihilismo europeo, sólo puede ser llevada a término a través de una mirada al pensamiento asiático, en donde la «nada absoluta» (*absolute nothingness*) no se manifiesta como un *horror vacui*, sino que se halla desde los orígenes como único principio de realidad. También la formulación

[28] Cf. Beierwaltes 1972, pág. 8, n. 14.

[29] Heidegger 1995.

[30] Pöggeler 1984, págs. 149-178.

[31] Caputo 1996.

eckhartiana, con toda su radicalidad (*Nîm din selbes war*[32]), presentaba una idea semejante de la realidad. La recuperación del pensamiento, sin embargo, no puede producirse en un retorno, sino en su total ocaso en la nada relativa, pues en el «fondo sin fondo» del que hablaba el Maestro Eckhart hallará su contrario: la nada absoluta.

Son numerosos los estudios comparativos que se han realizado a propósito del pensamiento eckhartiano, desde comienzos de siglo, coincidiendo con el descubrimiento de esta figura singular en Alemania y con el desarrollo de la historia de las religiones[33]. A pesar de los muchos puntos de coincidencia[34], incluso a partir del análisis de palabras de común raíz indoeuropea[35], o de las sutilidades de conceptos como trascendencia o panteísmo, el nihilismo religioso de Eckhart y del buddhismo Zen comparten la idea de liberación absoluta, centrada en Eckhart en la *mors mystica* («ruego a Dios que me vacíe de Dios») y en el Zen, a partir de la «Gran muerte», como una conversión radical del espíritu[36]. La más importante reflexión, en nuestros días, se debe a los trabajos ininterrumpidos en las últimas décadas del profesor Alois M. Haas[37], que, superando los contextos estrictamente doctrinales de las tradiciones religiosas, se ha centrado en el aspecto de la «paradoja mística» en relación con el lenguaje de la poesía cristiana y Zen, recuperando asimismo para la tradición europea figuras como san Juan de la Cruz, Tauler y Suso, estos últimos discípulos del Maestro alemán. La poesía se sitúa en un marco extrarreflexivo, en el que la violencia con que el lenguaje somete a las palabras trasciende los límites de la razón, porque es la lógica del «sin porqué» (*sunder warumbe*), como la rosa de Angelus Silesius que el poeta Paul Celan recoge en su poesía titulada «Psalm» (Salmo): «Ein Nichts / waren wir,

[32] Haas 1971.

[33] Las bibliografías más completas hasta el presente son: Zum Brunn y Libera 1983, págs. 221-234; Largier, en *Eckh. The.*, págs. 185-204.

[34] Ueda (1965), como Suzuki, ponía en entredicho la asociación de «mística» y meditación Zen.

[35] Otto 1971.

[36] Sobre este aspecto véase el libro fundamental de Tanabe (1986), en donde se hace una comparación de la metanoia evangélica y la conversión (*zange*) en la perspectiva del buddhismo Shin (de la Tierra Pura).

[37] Haas 1996, págs. 154-188.

sind wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts–, die / Niemandsrose» («Una nada fuimos, somos, seremos, / floreciendo: rosa de nada, de nadie»[38]). La voluntad de desapropiación de un lenguaje siempre en exilio de sí mismo no ha dejado de interesar a la filosofía[39], pero en la radicalidad de su expresión hay que ir a buscarlo en el arte, la literatura y la música del siglo XX[40]. Desde un estudio de estas formas de negación y abstractas de la estética occidental es posible, una vez realizado el exilio del alma en Oriente, retornar a casa ennoblecidos.

Amador Vega Esquerra
Barcelona, otoño de 1997

[38] Versión de José Ángel Valente, en *Rosa cúbica* n°s 15-16, Barcelona 1987, pág. 11.

[39] Derrida 1997, págs. 13-58.

[40] Es todavía importante el ensayo de Coomaraswamy (1934) sobre el arte en Eckhart; para una recepción en el arte abstracto moderno, Vega 1996; en la novela de R. Musil, Romani 1990; para las composiciones de J. Cage véase *Voici*, págs. 429-453.

Nota a la presente edición

La selección y traducción de los sermones y tratados está hecha sobre el texto en *mittelhochdeutsch* (alto-medio alemán) de la edición crítica de Josef Quint: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, realizada con el concurso de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (W. Kohlhammer, Stuttgart): vol. I (1958) 1986; vol. II (1971) 1988; vol. V (1963) 1987; los últimos cuatro sermones, también sobre el texto establecido por Quint, son de la edición revisada por Largier, Meister Eckhart, *Werke*, 2 vols., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1993. El poema («El grano de mostaza») se ha traducido de la edición de K. Ruh 1989; los «Proverbios y leyendas del maestro Eckhart», de *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. 2, *Meister Eckhart*, a cargo de F. Pfeiffer, Scientia Verlag Aalen, Leipzig (1857), 1991, 595-627; la Bula de Juan XXII de Quint, *Deutsche Predigten und Traktate* (1979). Nuestra traducción se ha contrastado siempre con la versión al alemán moderno del propio Quint, que forma parte de la edición crítica citada; de algunos textos existe ya una traducción en castellano (*Tratados y sermones*, ed. Ilse M. de Bruger, Edhasa, Barcelona 1975) y otra en catalán (*Obres escollides*, ed. J. Batalla, Laie, Barcelona 1983). Cuando se han consultado otras traducciones, se indica al comienzo de cada nota a los diferentes sermones u escritos (véase «Siglas y abreviaturas», en donde constan las referencias bibliográficas a las obras de Eckhart). Excepto en pocos casos (Dios, Hijo, Espíritu Santo) se ha optado por las minúsculas cuando el texto se refiere a la divinidad (deidad, uno, ser, él, aquél). He procurado respetar el ritmo del *mittelhochdeutsch*, con la intención de mostrar el arcaísmo de la lengua alemana en sus orígenes especulativos, a pesar de que en algunos casos el discurso presente ciertas dificultades, como cuando se hace uso del vocativo indistintamente en singular y en plural; no podemos olvidar que se trata de textos surgidos de forma inmediata de una tradición oral viva, cuyo ejemplo más claro es el diálogo entre maestro y discípulo. Las referencias internas en nuestro texto van señaladas, normalmente, entre paréntesis, haciendo

referencia la primera cifra al número de la página y la segunda al de las líneas, por ejemplo: (3, 14-17). Se añade un índice de pasajes bíblicos citados tanto en el texto como en nota (*), así como un glosario de los términos más frecuentemente usados y una breve bibliografía orientativa. Las citas bíblicas son fieles a la edición crítica, realizada sobre la Vulgata, aun cuando se ha cotejado la traducción con la Biblia de Jerusalén y el Nuevo Testamento trilingüe de Bover/O'Callaghan (de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988). El título de los sermones es nuestro, pero cada uno de ellos va anotado, en el aparato crítico, con las referencias de origen y sus correspondencias en la edición de Quint. La presente traducción ofrece un conjunto de textos de probada autenticidad en el caso de los sermones y del tratado «Del hombre noble», pero también otros como el tratado «Del ser separado», el «Poema» y los «Proverbios y leyendas», que, si bien no ha sido probada su autoría, dan una visión muy completa del ambiente en el que se desenvolvió la espiritualidad eckhartiana y reflejan hasta qué punto la predicación en alemán supuso en aquellos círculos de discípulos una experiencia radical de comprensión; por esta razón hemos escogido, como motivo principal, «El fruto de la nada» (91, 153), expresión del éxtasis abstracto eckhartiano, tal como aparece en el sermón dedicado a la conversión de san Pablo, pues muestra la iniciación por la Palabra, para la que fueron dictados y escritos estos textos. Esta edición de escritos del Maestro Eckhart quiere ofrecer al lector los motivos fundamentales de la experiencia religiosa desde su comprensión actual.

Hay varias personas a las que quiero mostrar mi agradecimiento por la ayuda que me han prestado: a Raquel Bouso, que ha elaborado los índices y la bibliografía de este volumen; a Miquel Carbonell, de la Biblioteca de mi Universidad, por su amabilidad e interés en mis búsquedas bibliográficas; también al profesor Alois M. Haas de la Universidad de Zúrich tengo que agradecerle sus indicaciones ya al final de este trabajo y, muy especialmente, una magnífica velada sobre «mística» en Zúrich; al profesor Raimon Panikkar (Tavertet), que me indicó a Haas como interlocutor; a Christine Kaufmann, carmelita descalza, por alguna sugerencia sobre el poema eckhartiano; agradezco también a Jacobo Stuart su confianza en el momento de pensar en esta colección de libros y a Victoria Cirlot, profesora de Literaturas Medievales de la Universidad Pompeu Fabra, con quien he hablado de mística y porque se encuentra en el origen de este proyecto y de este libro.

Sermones

El templo vacío

Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes.
Matthaei [Mt 21, 12]

Leemos en el santo Evangelio que Nuestro Señor fue al templo y echó de allí a los que compraban y vendían, y a los otros, que tenían comercio de palomas y cosas similares, les dijo: «¡quitad eso de ahí!» [Jn 2, 16]. ¿Por qué Jesús echó a los que compraban y vendían y a los que ofrecían palomas les ordenó que las quitaran de en medio? No dijo sino que quería tener el templo vacío, exactamente como si hubiera dicho: «tengo derecho sobre ese templo y quiero estar solo y dominar en su interior». ¿Qué ha querido decir? El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza, según leemos que Nuestro Señor dijo: «¡hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!» [Gn 1, 26]. Y eso es lo que ha hecho. Tan semejante a sí mismo ha hecho el alma del hombre que ni en el reino de los cielos, ni entre todas las magníficas criaturas de la tierra que Dios ha creado de forma maravillosa, no hay ninguna que se le asemeje tanto como el alma del hombre. Ésa es la razón por la que Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él. Por eso le agrada mucho ese templo, que le es tan semejante, y se encuentra tan bien en su interior cuando está solo.

Ahora ¡prestad atención! ¿Quiénes eran las gentes que allí compraban y vendían, y quiénes son todavía? ¡Escuchadme bien! Aquí sólo quiero predicar sobre la gente de bien. Esta vez, no obstante, voy a mostrar quiénes eran y todavía son los mercaderes que compraban y vendían, a quienes Nuestro Señor echó a golpes y expulsó; y esto lo sigue haciendo hoy con los que compran y venden en el templo: no quiere dejar ni

uno solo dentro. Mirad, mercaderes son todos aquellos que se preservan de los pecados graves y a quienes les gustaría ser gente de bien y hacer buenas obras para agradar a Dios, como ayunar, velar, rezar y cosas por el estilo; todo tipo de obras buenas, y las cumplen con el fin de que Nuestro Señor les dé algo a cambio o que Dios haga algo por ellos que sea de su agrado: todos ellos son mercaderes. Esto hay que entenderlo en un sentido burdo, pues quieren lo uno para dar lo otro y así comerciar con Nuestro Señor. En ese tipo de negocio se engañan. Pues si ofrecieran todo lo que poseen y cumplieran con todo lo que pueden por amor de Dios, si lo dieran y lo hicieran absolutamente todo por su amor, en modo alguno estaría Dios obligado a darles nada, a no ser que quisiera hacerlo gratuitamente. Pues lo que son, lo son gracias a Dios, y lo que tienen, lo tienen por Dios y no por sí mismos. Por eso Dios no les debe absolutamente nada a causa de sus obras y ofrendas, a menos que quiera hacerlo en virtud de su gracia; pues aquéllos nada dan de lo que es suyo, ni actúan por sí mismos, tal como el Cristo mismo dice: «fuera de mí nada podéis hacer» [Jn 15, 5]. La gente que quiere negociar así con Nuestro Señor es muy torpe y apenas conoce nada de la verdad, o bien poco. Por eso Dios los echó a golpes y expulsó del templo. La luz y las tinieblas no pueden permanecer juntas. Dios es la verdad y una luz en sí misma. Si, por tanto, Dios entra en ese templo, expulsa la ignorancia, que son las tinieblas, y se revela a sí mismo en luz y verdad. Una vez reconocida la verdad, no hay lugar para los mercaderes, pues la verdad no necesita ninguna mercancía. Dios no busca lo suyo; en todas sus obras está vacío y libre y las cumple con verdadero amor. De forma muy parecida actúa el hombre, que está unido a Dios; también él está vacío y libre en todas sus obras y sólo actúa para agradar a Dios y no busca lo suyo, y Dios obra en él.

Aún digo más: en la medida en que el hombre busca en todas sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar, en eso es igual a los mercaderes. Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente

por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada. Si actúas así, tus obras serán espirituales y divinas, los comerciantes serán expulsados del templo, de una vez por todas, y Dios estará dentro solo, pues ese hombre [ya] no piensa más que en Dios. Mirad, es así como el templo está vacío de todos los mercaderes. Mirad, el hombre que no se ocupa de sí mismo, ni de nada que no sea Dios, o por honor de Dios, es verdaderamente libre y en todas sus obras está vacío de cualquier mercancía y no busca lo suyo, de la misma manera que Dios está vacío de todas sus obras y es libre y tampoco busca lo suyo.

También he explicado que Nuestro Señor dijo a los que ofrecían palomas: «quitad eso de ahí». No los echó ni increpó mucho, sino que les habló con bastante amabilidad: «quitad eso de ahí», como queriendo decir: «eso no es [precisamente] malo, pero comporta impedimentos de cara a la verdad pura». Todos ellos son buena gente, que cumplen con sus obras únicamente por amor a Dios y no buscan en ellas ningún beneficio, y, sin embargo, las hacen con apego a lo propio, al tiempo y a la cantidad, al antes y al después. En esas obras reside la dificultad de cara a la [consecución de la] verdad suprema: deberían ser libres y vacíos como libre y vacío es Nuestro Señor Jesucristo, quien en todo tiempo, sin cesar y fuera del tiempo, se concibe de nuevo a sí mismo de su Padre celestial y en el mismo ahora y sin cesar, lleno de gratitud, nace de nuevo, perfecto, en la altura paterna, con igual dignidad. De la misma manera debería ser el hombre que quisiera concebir la verdad suprema y vivir en ella, sin un antes ni un después y sin obstáculo por causa de las obras o las imágenes que haya podido llegar a entender; [debería estar] vacío y libre, concibiendo de nuevo el don divino en aquel ahora y volviendo a darle nacimiento sin obstáculo en la misma luz, lleno de amor, en Nuestro Señor Jesucristo. De esta manera las palomas se habrían marchado, es decir, los obstáculos y el apego por causa de las obras, que de otro modo son buenas, y en las que el hombre no busca lo suyo. Por eso Nuestro Señor habló con

mucha bondad: «quitad eso de ahí», como queriendo decir: «está bien, pero acarrea dificultades consigo».

Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado que nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios increado. En verdad, nadie es igual a ese templo, sino el Dios increado. Todo cuanto es inferior a los ángeles, en modo alguno se le iguala. Incluso los ángeles más excelsos se asemejan a ese templo del alma noble sólo hasta cierto punto, pero no totalmente. Su relativa semejanza con el alma se dice con respecto al conocimiento y al amor. Pero se les ha puesto un límite, más allá del cual no pueden ir. El alma, por el contrario, puede ir más allá. Si el alma de un hombre que todavía vive en la temporalidad fuera igual al ángel más alto, libremente podría llegar mucho más alto que el ángel, a cada instante de nuevo y sin medida, es decir, sin modo, por encima del modo de los ángeles y de todo intelecto creado. Sólo Dios es libre e increado e igual al alma, según la libertad y no según lo increado, pues ella ha sido creada. Cuando el alma alcanza la luz sin mezcla, entonces penetra en su nonada, tan lejos de su ser creado que no puede regresar de ninguna manera por fuerza propia a su ser creado. Y Dios, a causa de su ser increado, sostiene su nonada y la contiene en su ser. El alma se ha arriesgado a ser anonadada y no puede, por sí misma, retornar a sí misma; tan lejos se ha marchado antes de que Dios la haya sostenido. Esto debe ser necesariamente así. Por eso, como dije anteriormente, «Jesús entró en el templo y echó a los que allí compraban y vendían, y a los otros dijo: quitad eso de ahí». Sí, mirad, ahora tomo la palabra: «Jesús entró y se puso a decir: sacadlo afuera, y ellos lo hicieron». Mirad, allí no había nadie más que Jesús y empezó a hablar en el templo. Mirad, eso lo debéis tomar por verdadero: si alguien que no sea Jesús quiere hablar en el templo, es decir en el alma, entonces Jesús calla, como si no estuviera en su casa, pues tiene invitados extraños con los que aquélla habla. Para que Jesús hable en el alma, debe estar sola y callada,

si quiere oír hablar a Jesús. ¡Ah! entonces él entra y empieza a hablar. ¿Qué dice el Señor Jesús? Dice lo que él es. ¿Pero qué es él? Él es un Verbo del Padre. En ese mismo Verbo, el Padre se habla a sí mismo; dice toda la naturaleza divina y todo lo que Dios es, tal como él lo conoce; y él lo conoce tal como él es. Y dado que él es perfecto en su conocimiento y en su poder, también es perfecto en su decir. Al decir el Verbo, se dice a sí mismo y todas las cosas en otra persona, y le da al Verbo la naturaleza que él mismo tiene, y en el mismo Verbo dice todos los espíritus dotados de intelecto, siendo semejantes a ese mismo Verbo según la imagen, en la medida en que ese Verbo permanece en el interior, y no siendo semejantes al Verbo, en la medida en que ilumina hacia el exterior, puesto que cada espíritu es para sí mismo; pero esos espíritus han adquirido la posibilidad de obtener por la gracia una semejanza con ese mismo Verbo. Y ese mismo Verbo, tal como es en sí mismo, el Padre lo ha dicho completamente; el Verbo y todo lo que está en el Verbo.

Habiendo hablado el Padre de esta manera, ¿qué dirá, pues, Jesús en el alma? Como he dicho, el Padre dice el Verbo y dice en el Verbo, y nada más; pero Jesús dice en el alma. La forma de su decir es que él se revela a sí mismo, así como todo lo que el Padre ha dicho en él, según el modo en que el espíritu es capaz de recibirlo. Él revela la soberanía paterna en el espíritu, con la misma fuerza inconmensurable. Cuando el espíritu recibe dicha fuerza en el Hijo y por el Hijo, él mismo se hace potente en cualquier evento, en todas las virtudes y en toda la pureza perfecta, con el fin de que ni amor, ni sufrimiento, ni nada que Dios haya creado en el tiempo, pueda estorbar al hombre, sino que permanezca con poder en el interior, como en una fuerza divina frente a la cual todas las cosas son pequeñas e impotentes.

Por otro lado, Jesús se revela en el alma con una sabiduría infinita, que es él mismo, en cuya sabiduría el Padre se conoce a sí mismo con toda su soberanía paternal, así como conoce a ese mismo Verbo que es también la sabiduría misma, y todo lo que se halla en su interior, el Padre lo conoce como uni-

dad. Cuando esta sabiduría se une al alma, toda duda, todo error y oscuridad desaparecen de ella por completo y el alma se instala en una luz clara y pura, que es Dios mismo, como dice el profeta: «Señor, en tu luz se conocerá la luz» [Sal 35, 10]. Allí, Dios es conocido con Dios en el alma: así, con esa sabiduría, ella se conoce a sí misma y todas las cosas, y esa misma sabiduría, ella la conoce con Dios mismo; y es con esa misma sabiduría con lo que ella conoce la soberanía paternal en la fecundidad de su potencia generadora y la eseidad esencial en su unidad simple y sin diferencia.

Jesús se revela también con una dulzura y una plenitud sin medida, que brotan de la fuerza del Espíritu Santo y desbordan y fluyen con una plenitud y una dulzura ricas y superabundantes en todos los corazones capaces de recibirlas. Cuando Jesús se revela con esa plenitud y esa dulzura y se une al alma, entonces el alma fluye, con esa riqueza y esa dulzura, en sí misma y fuera de sí misma y por encima de sí misma y por encima de todas las cosas con el concurso de la gracia, con poder y sin mediación, y retorna a su primer origen. Desde entonces el hombre exterior obedece al hombre interior hasta su muerte y queda por siempre en paz al servicio de Dios.

Que Dios nos ayude para que Jesús también pueda acudir a nosotros y rechazar y alejar todo obstáculo y hacernos uno, así como él es uno, un solo Dios, con el Padre y el Espíritu Santo, con el fin de que nos hagamos y permanezcamos eternamente uno con él. Amén.

La virginidad del alma

Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II [Lc 10, 38]

He pronunciado primero unas palabras en latín, que están escritas en el Evangelio y que en alemán suenan así: «Nuestro Señor Jesucristo subió a una ciudadela y fue recibido por una virgen, que era mujer» [Lc 10, 38].

Ahora prestad atención a esta palabra: quien recibió a Jesús tenía que ser necesariamente virgen. Virgen indica alguien que está vacío de toda imagen extraña, tan vacío como cuando todavía no era. Mirad, ahora podríamos preguntar: ¿cómo puede, el hombre que ha nacido y alcanzado una vida intelectual, quedar vacío de toda imagen como cuando todavía no era? ¿No es cierto que sabe mucho de cuanto son las imágenes? ¿Cómo puede, sin embargo, estar vacío? Ahora atended a la distinción que os quiero comunicar. Si yo fuera en tal forma intelectual que todas las imágenes comprendidas desde siempre por todos, además de las que están en Dios mismo, estuvieran en mí, intelectualmente, y si a pesar de ello yo no sintiera apego por ninguna de ellas, ni hubiera tomado en propiedad nada de ellas, ni en el hacer, ni en el dejar de hacer, ni en el antes ni en el después; si, antes bien, estuviera en el ahora presente, libre y vacío, por amor de la voluntad divina, para cumplirla sin interrupción, entonces, verdaderamente ninguna imagen se me interpondría y yo sería, verdaderamente, virgen como lo era cuando todavía no era.

Que el hombre sea virgen, sin embargo, no le priva en absoluto de las obras que ha realizado; nada le impide ser virginal y libre, sin impedimento alguno frente a la verdad suprema, de la misma manera que Jesús está vacío y es libre y virginal en sí mismo. Como dicen los maestros, sólo lo seme-

jante tiene motivo para la unión con lo semejante; por eso el hombre debe ser virgen y sin mancha, si quiere concebir al Jesús virginal.

Ahora ¡atended y observad con aplicación! Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer. «Mujer» es la palabra más noble que puede atribuirse al alma y es mucho más noble que «virgen». Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo, y en esa concepción él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues la fecundidad del don no es más que la gratitud del don, y así el espíritu se hace mujer en la gratitud que renace y en la cual el hombre engendra, de nuevo, a Jesús en el corazón paterno de Dios.

Muchos dones buenos son concebidos en la virginidad; pero no son engendrados, de nuevo, en Dios por la fecundidad femenina en una alabanza de gratitud. Los dones perecen y se anonadan, de suerte que, por su causa, el hombre no llega a ser nunca más bienaventurado ni mejor. Entonces su virginidad de nada le sirve, porque más allá de su virginidad no llega a ser una mujer plenamente fecunda. Ahí está lo malo; y por eso he dicho: «Jesús subió a una ciudadela y fue recibido por una virgen, que era mujer». Y esto debe ser así, tal como os acabo de mostrar.

Los esposos raramente dan más de un fruto al año. Pero ahora estoy pensando en otra clase de esposos: todos los que se hallan apegados a las oraciones, los ayunos, las vigilias y los diversos ejercicios y penitencias exteriores. Todo apego en la acción que te prive de la libertad de estar en ese ahora presente al servicio de Dios y de seguirlo sólo a él en la luz por la cual te guiaría en el hacer y en el dejar de hacer, libre y nuevo en cada instante, como si no tuvieras otra cosa, ni la quisieras o pudieras hacer; todo apego y toda intención en la acción, siempre que te prive de la nueva libertad, a eso llamo ahora «un año», pues por su causa tu alma no da ningún tipo de fruto, mientras no ha realizado la acción que has emprendido como algo propio; y no confías en Dios ni en ti mismo antes de haber realizado la acción que has concebido como tuya; de otra

manera no hallas paz. Por eso no das fruto si no has realizado tu obra. A esto considero «un año», y, con todo, el fruto es pequeño pues no procede de la libertad, sino del apego en la acción. A esa gente es a quien llamo «esposos», porque están apegados a lo propio y dan poco fruto que, además, es pequeño, como ya he dicho.

Una virgen que es mujer es libre y está desapegada de lo propio y siempre se halla tan cerca de Dios como de sí misma. Da muchos frutos, y son grandes, ni más ni menos que Dios mismo. Ese fruto y ese nacimiento proceden de una virgen que es mujer y da frutos todos los días, cien o mil veces, incontables veces, dando a luz y siendo fecunda desde el fondo más noble; mejor dicho: llega a ser fecunda coengendrando a partir del mismo fondo del que el Padre da nacimiento a su Verbo eterno. Jesús, luz y reflejo del corazón paterno –san Pablo dice que es una gloria y un reflejo del corazón paterno que lo atraviesa violentamente con sus rayos [Heb 1, 3]–, este Jesús está unido a ella y ella a él, y ella brilla y resplandece con él como un único uno y como una luz pura y clara en el corazón paterno.

Más de una vez he dicho que en el alma hay una potencia a la que no afectan ni el tiempo ni la carne; fluye del espíritu y permanece en el espíritu y es completamente espiritual. Dios se halla en esa potencia tan reverdecido y floreciente, con toda la alegría y gloria, como es en sí mismo. Allí hay una alegría tan cordial e indescriptible que nadie sabe hablar de ella con propiedad. En esa potencia el Padre eterno engendra a su Hijo eterno, sin cesar, de manera que esta potencia coengendra al Hijo y a sí misma, como el mismo Hijo en la potencia única del Padre. Si un hombre tuviera todo un reino o todos los bienes de la tierra y renunciara a ellos con pureza, por el amor de Dios, y se convirtiera en uno de los hombres más pobres de la tierra y Dios le diera entonces todo el sufrimiento, como nunca lo ha dado a nadie, y él lo sufriera completamente hasta su muerte, entonces, si Dios le permitiera por una sola vez contemplar cómo él [Dios] está en esa potencia, sería tan grande su alegría que todo su sufrimiento y su pobreza ha-

brían sido todavía demasiado poco. Ah, incluso si después de todo Dios jamás le concediera el reino de los cielos, la recompensa por todo el sufrimiento habría sido muy grande; pues Dios se halla en esa potencia como en el ahora eterno. Si el espíritu estuviera siempre unido a Dios en esa potencia, el hombre no podría envejecer; pues el instante en el que Dios creó al primer hombre y el ahora en el que el último hombre desaparecerá y el ahora en el que yo hablo son iguales en Dios y no son más que un solo y mismo ahora. Ahora mirad, ese hombre habita en una sola y misma luz con Dios; por eso en él no hay ni sufrimiento ni paso del tiempo, sino una eternidad siempre igual. A ese hombre, verdaderamente, se le ha privado de todo asombro y todas las cosas están en él de forma esencial. Por ello no recibe nada nuevo de las cosas futuras ni de ninguna casualidad, pues habita en un presente siempre nuevo sin interrupción. Tal es la majestad divina que se halla en esa potencia.

Hay, todavía, otra potencia, igualmente incorpórea, que fluye del espíritu y permanece en él y es siempre espiritual. En esa potencia Dios luce y arde con todo su reino, con toda su dulzura y con toda su delicia. Verdaderamente en esa potencia hay una alegría y una delicia tan grandes y sin medida que nadie es capaz de explicar ni revelar. Por otro lado digo: si hubiera un hombre que con el intelecto y según la verdad mirara por un instante la delicia y alegría que hay en su interior, todo el sufrimiento que pudiera padecer y que Dios permitiera le sería bien poca cosa y una nonada; digo más: incluso le sería una alegría y un descanso.

Si quieres saber bien si tu sufrimiento es tuyo o de Dios, debes reconocer lo siguiente: si sufres por ti mismo, sea en la forma que sea este sufrimiento, te causa dolor y te cuesta soportarlo. Si, por el contrario, sufres por Dios y sólo por él, entonces no te causa dolor y no te resulta pesado, pues Dios lleva la carga. En verdad, si hubiera un hombre que quisiera sufrir por Dios y sólo por el amor de Dios y sobre él cayera todo el sufrimiento padecido por los hombres y con el que carga el mundo entero, no le causaría dolor y tampoco le resultaría una

carga, porque Dios llevaría el peso. Si alguien cargara sobre mis espaldas un quintal y otro sostuviera el peso, me daría igual cargar con cien que con uno, pues no me resultaría pesado y tampoco me causaría dolor. Dicho brevemente: lo que el hombre sufre por Dios y sólo por él, Dios se lo hace liviano y dulce. Por eso he dicho al comienzo, cuando empezamos nuestro sermón: «Jesús subió a una ciudadela y fue recibido por una virgen, que era mujer». ¿Por qué? Necesariamente tenía que ser una virgen y además mujer. Ahora bien, os he dicho que Jesús fue recibido, pero no os he dicho qué es la ciudadela y esto lo quiero hacer ahora.

Algunas veces he dicho que en el espíritu hay una potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra. Por eso la llamo, ahora, de la manera más noble que nunca he hecho y, con todo, se burla tanto de la nobleza como del modo y queda por encima de ellos. Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo. Es tan completamente una y simple como uno y simple es Dios, de manera que no se puede mirar en su interior. Esa misma potencia de la que estoy hablando, en la que Dios se halla dentro, floreciendo y reverdeciendo con toda su deidad, y el espíritu [floreciendo] en Dios, en esa misma potencia el Padre engendra a su Hijo unigénito, de forma tan verdadera como en sí mismo, pues verdaderamente él vive en esa potencia; y el espíritu engendra con el Padre al mismo Hijo unigénito y a sí mismo como el mismo Hijo y es el mismo Hijo en esa luz y es la verdad. Si pudierais captar esto con mi corazón, entenderíais bien lo que digo, pues es verdad y la verdad misma lo dice.

Mirad, ¡atended ahora! La ciudadela en el alma de la que hablo y en la que pienso es en tal forma una y simple, y está por encima de todo modo, que la noble potencia de que os acabo de hablar no es digna de echar jamás una mirada en su

interior, aunque sea una sola vez, y tampoco la otra potencia, de la que he hablado y en la que Dios brilla y arde con todo su reino y su delicia, tampoco se atreve a mirar nunca en el interior; tan completamente una y simple es esa ciudadela y tan por encima de todo modo y toda potencia se halla ese único uno que nunca potencia alguna ni modo, ni siquiera el mismo Dios, pueden mirar en su interior. ¡Totalmente cierto y tan verdad como que Dios vive! Dios mismo, en tanto que es según el modo y la propiedad de sus personas, no se asoma allí ni por un solo instante, ni jamás ha mirado en su interior. Esto es fácil de observar, pues ese único uno es sin modo y sin propiedades. Por eso, si Dios quiere alguna vez asomarse en su interior, le costará necesariamente todos sus nombres divinos y sus atributos personales; si quiere echar una mirada en su interior, es necesario que lo deje absolutamente todo fuera. En la medida en que es un uno simple, sin modo ni propiedad, allí no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; y, sin embargo, es un algo, que no es ni esto ni lo otro.

Mirad, en la medida en que él es uno y simple se aloja en ese uno, que llamo una ciudadela en el alma, y si no es así no puede entrar allí de ninguna manera; sólo así penetra y se halla en su interior. Ésa es la parte por la que el alma es igual a Dios y ninguna otra. Lo que os he dicho es verdad; pongo a la verdad por testigo ante vosotros y a mi alma como prenda.

Que Dios nos ayude a ser una ciudadela, a la que Jesús suba y sea recibido y permanezca eternamente en nosotros en la manera que os acabo de decir. Amén.

Vivir sin porqué

[In hoc apparuit caritas dei in nobis]

El amor de Dios por nosotros se nos ha mostrado y hecho visible en que Dios ha enviado a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos con el Hijo, en el Hijo y por el Hijo [1 Jn 4, 9]; porque todos los que no viven por el Hijo, verdaderamente van desencaminados.

Si hubiera un rey rico que tuviera una hija hermosa y se la diera al hijo de un hombre pobre, todos los que pertenecieran a esa estirpe serían por ello enaltecidos y ennoblecidos. Ahora bien, un maestro dice: Dios se ha hecho hombre, gracias a lo cual todo el género humano ha sido enaltecido y ennoblecido. Por eso nos alegramos de que Cristo, nuestro hermano, se haya elevado por su propia fuerza sobre todos los coros de los ángeles y esté sentado a la diestra del Padre. Este maestro ha hablado correctamente; aunque ciertamente yo no daría gran cosa por ello. ¿De qué me serviría tener un hermano rico si yo fuera pobre? ¿De qué me serviría tener un hermano sabio si yo fuera torpe?

Y digo otra cosa más penetrante: Dios no sólo se ha hecho hombre, sino que ha asumido la naturaleza humana.

Los maestros están de acuerdo en decir que todos los hombres son igualmente nobles en su naturaleza. Pero, en verdad, yo digo que todo el bien que los santos han poseído, y María, la Madre de Dios, y Cristo por su humanidad, me pertenece en esa naturaleza. Ahora podríais preguntarme: ya que en esa naturaleza poseo todo lo que Cristo por su humanidad puede ofrecerme, ¿a qué viene que enaltezcamos, entonces, a Cristo y lo veneremos como Nuestro Señor y Nuestro Dios? La razón es que él ha sido para nosotros un enviado de Dios y ha traído nuestra bienaventuranza. La bienaventuranza que nos

ha traído era nuestra. Allí en donde el Padre engendra a su Hijo en el fondo más íntimo, aquella naturaleza [humana] queda incluida. Esa naturaleza es una y simple. Muy bien podría quedar algo aparte, en el exterior, y otra cosa quedar pendiente de ella, pero [en cualquier caso] no es ese uno.

Continúo diciendo otra cosa de mayor importancia: quien quiera permanecer sin mediación en la desnudez de esa naturaleza tiene que haber salido de todo lo personal, de manera que se alegre del bien, tanto del hombre que está más allá del mar, a quien nunca ha visto con los ojos, como del hombre que está con él y es su fiel amigo. Mientras te alegres más del bien de tu persona que del bien del hombre a quien no has visto nunca, verdaderamente algo no anda bien en ti y todavía no has mirado, un solo instante, en aquel fondo simple. Puedes, naturalmente, haber visto a partir de una reproducción la verdad en una similitud, pero en cualquier caso no ha sido lo mejor.

En segundo lugar, debes ser puro de corazón, pues sólo es puro el corazón que ha anulado todo lo creado. En tercer lugar, tienes que liberarte de la nada. Nos preguntamos: ¿qué arde en el infierno? Los maestros, comúnmente, dicen que es la voluntad propia. Pero en verdad yo digo que en el infierno arde la nada. Pongamos un ejemplo: cogemos un carbón encendido y lo depositamos en mi mano. Si yo dijera que el carbón quema mi mano, sería incorrecto. Lo que, propiamente, me quema es la nada, pues el carbón tiene en sí mismo algo que mi mano no tiene. Mirad, justamente es esa nada la que me quema. Si mi mano tuviera todo lo que es el carbón y todo lo que puede hacer, entonces sería casi totalmente de la naturaleza del fuego. Si después alguien tomara todo el fuego, que arde constantemente, y lo lanzara sobre mi mano, no podría dolerme. Por eso digo: por lo mismo que Dios y todos los que se hallan en su contemplación, en la verdadera bienaventuranza, tienen en sí mismos alguna cosa que no tienen los que están separados de Dios, por eso mismo es esa misma nada la que atormenta a las almas que están en el infierno, más que la voluntad propia o cualquier fuego. En verdad digo:

mientras la nada esté apegada a ti, eres imperfecto. Si quieres ser perfecto, debes liberarte de la nada.

Por eso la pequeña frase que os he presentado dice así: «Dios ha enviado a su Hijo unigénito al mundo»; esto no debéis entenderlo en referencia al mundo exterior, cuando Cristo comía y bebía con nosotros, sino con relación al mundo interior. De la misma manera verdadera en que el Padre engendró de forma natural al Hijo en su naturaleza simple, igualmente lo engendra en lo más íntimo del espíritu, y ése es el mundo interior. Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios. Aquí vivo de lo mío, como Dios vive de lo suyo. Para quien haya echado una mirada, aunque sólo sea un instante, sobre ese fondo, cien marcos acuñados en oro son como moneda falsa. Desde ese fondo interior debes hacer todas tus obras, sin porqué. Tengo por cierto que mientras obres por el reino de los cielos o por Dios, o por tu bienaventuranza eterna, [es decir] desde el exterior, no es bueno para ti. Se te puede aceptar así, es verdad, pero no es precisamente lo mejor. Si alguien se imagina, verdaderamente, que por la interioridad, la devoción y la gracia especial va a recibir más de Dios que junto al hogar o en el establo, entonces no haces algo distinto que si tomaras a Dios y le cubrieras la cabeza con una manta y lo colocaras bajo un banco. Pues quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero, quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo; y tal hombre vive con el Hijo y él es la vida misma. Quien durante mil años preguntara a la vida: «¿por qué vives?», si pudiera responder no diría otra cosa que «vivo porque vivo». Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma. Si un hombre verdadero, que actúa desde su propio fondo, pregunta: «¿Por qué realizas tus obras?», si pudiera contestar rectamente, no diría otra cosa que «las hago porque las hago». Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser. Ahora Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo de ser creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti. La más pequeña imagen creada que se forma en ti

es tan grande como Dios es grande. ¿Por qué? Porque ella te impide un Dios total. Precisamente allí donde dicha imagen penetra en ti, allí Dios y toda su deidad deben retirarse. Allí donde esa imagen sale, allí entra Dios. Dios pide tanto por que salgas de tu modo de ser creatural como si de ello dependiera toda su bienaventuranza. Por eso, ahora, buen hombre, ¿qué te perjudica que permitas a Dios ser Dios en ti? Sal totalmente de ti, por la voluntad de Dios, y Dios saldrá totalmente de sí por voluntad tuya. Cuando ambos salen de sí mismos, lo que queda es un uno simple. En ese uno engendra el Padre a su Hijo en la fuente más íntima. Allí florece del Espíritu Santo y allí surge en Dios una voluntad que pertenece al alma. Mientras la voluntad no es afectada por todas las criaturas, y por todas las cosas creadas, es libre. Cristo dijo: «Nadie llega al cielo que no venga del cielo» [Jn 3, 13]. Todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada y en la medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada.

Ahora se plantea la cuestión de si esa noble voluntad, en la medida en que cae, no puede volver atrás nunca. Los maestros, en general, dicen que no regresa jamás en tanto que se ha desparramado en el tiempo. Pero yo digo que, si esa voluntad por un solo instante regresa de sí misma y de todas las cosas creadas a su origen primero, la voluntad permanece, en su modo justo y libre; y en ese momento todo el tiempo perdido es de nuevo reintegrado.

Frecuentemente la gente me dice: «¡Ruega por mí!». Entonces pienso: «¿Por qué salís de vosotros mismos? ¿Por qué no permanecéis en vosotros y os recibís en vuestro propio bien? Si lleváis toda la verdad esencial en vosotros».

Que Dios nos ayude para que podamos verdaderamente permanecer en el interior de manera que poseamos sin mediación toda verdad sin diversidad, en la verdadera bienaventuranza. Amén.

Dios y yo somos uno

Iusti vivent in aeternum [Sab 5, 16]

«Los justos vivirán eternamente y su recompensa está junto a Dios» [Sab 5, 16]. Ahora prestad atención, justamente, al sentido de esta palabra; muy bien puede sonar a simple y de fácil comprensión, sin embargo es muy digna de atención y totalmente buena.

«Los justos vivirán.» ¿Quiénes son los justos? Un escrito dice: «Justo es aquel que da a cada cual lo que es suyo»: así, pues, justos son los que dan a Dios lo que es suyo y a los santos y a los ángeles lo que es suyo y al semejante lo que es suyo.

El honor es de Dios. ¿Quiénes son los que honran a Dios? Los que han salido totalmente de sí mismos y no buscan en cualquier cosa nada que les pertenezca, sea lo que sea, grande o pequeña; los que no consideran nada por debajo ni por encima de sí mismos, ni junto a sí ni en sí mismos; los que no consideran el bien ni el honor, ni aposento, ni placer, ni necesidad, ni intimidad, ni santidad, ni premio, ni el reino de los cielos y son extraños a todas esas cosas, a todo lo que les pertenece; el honor de Dios proviene de ellos y son quienes, propiamente, honran a Dios y le dan lo que es suyo.

Hay que dar alegría a los ángeles y a los santos. ¡Oh, maravilla de maravillas! ¿Puede un hombre en esta vida dar alegría a los que están en la vida eterna? Sí, en efecto. Todo santo tiene un placer tan grande y una alegría tan inexpresable a causa de toda obra buena, siente una felicidad tan grande, por un deseo bueno o querencia, que no hay boca que pueda describirlo, ni corazón que pueda imaginarlo; tan grande es la alegría que tienen. ¿Por qué es así? Porque aman a Dios sin medida y lo aman tan bien que les es más caro su honor que

su bienaventuranza. Y no sólo los ángeles y los santos, sino incluso el mismo Dios siente una gran alegría, como si se tratara de su bienaventuranza y su ser, así como si su felicidad y su bienestar dependieran de todo ello. Pues bien, ¡prestad atención! Si no quisiéramos servir a Dios por ninguna otra razón que por la gran alegría que sienten quienes están en la vida eterna, y por Dios mismo, podríamos hacerlo con gusto y con todo el empeño.

Hay que ayudar también a quienes están en el purgatorio, así como dar apoyo a quienes todavía viven.

En cierto sentido ese hombre es justo, pero en otro sentido son justos quienes reciben todas las cosas de Dios tal cual son, grandes o pequeñas, agradables o dolorosas, exactamente por igual, ni más ni menos, tanto una como otra. Te equivocas si crees que una cosa está por encima de otra. Debes ser totalmente extraño a tu propia voluntad.

Recientemente he pensado que si Dios no quisiera como yo, yo querría, sin embargo, como él. Algunos quieren encontrar la propia voluntad en todas las cosas, pero es malo y mancha el interior. Otros son algo mejor, aceptan sin problema lo que Dios quiere y no quieren nada contra su voluntad; pero, si estuvieran enfermos, seguramente querrían sanar por la voluntad de Dios. De esta manera, querrían que Dios quisiera según su voluntad y no según la de él. Podemos tolerar algo así, aunque no es lo correcto. Los justos no tienen en absoluto voluntad; les da lo mismo lo que Dios quiere, por grande que sea su desgracia.

Los hombres justos toman tan en serio la justicia que si Dios no fuera justo no le darían más importancia que a un haba, y se mantienen tan firmes en la justicia y tan extraños a sí mismos que no les importan ni las penas del infierno, ni la alegría del reino de los cielos o cualquier otra cosa. Y si toda la pena que tienen los que están en el infierno, hombres o demonios, o todas las penas que en algún momento han sido o tienen que ser sufridas en la tierra, estuvieran asociadas a la justicia, no las tendrían en menor consideración; tan firmes se mantienen en Dios y en la justicia. Nada es más penoso y di-

fícil para el hombre justo que lo contrario a la justicia y no ser ecuánime en todas las cosas. ¿Cómo es eso? Mientras haya algo que pueda alegrar o preocupar al hombre es que no es justo; es más, si en un momento está alegre, debe estarlo siempre, pero si está más alegre unas veces que otras, en eso es injusto. Quien ama la justicia se mantiene tan firme sobre ella que ama su ser; nada puede sacarlo de ahí y ya no se ocupa en nada más. San Agustín dice: «El alma es más ella misma allí donde ama que donde da vida». Nuestra palabra suena modesta y comprensible, pero nadie entiende lo que significa, y sin embargo es verdad. Quien comprende la relación entre la justicia y el justo, comprende todo lo que yo digo.

«Los justos vivirán.» Nada es tan apreciado y valioso entre todas las cosas que la vida. Por la misma razón, no hay vida, por mala ni penosa que sea, que el hombre no quiera vivir. Un escrito dice: cuanto más cerca de la muerte está algo, más penoso es. Por penosa que sea una vida, quiere ser vivida. ¿Por qué comes? ¿Por qué duermes? Para vivir. ¿Para qué pides bienes y honores? Lo sabes muy bien. Pero ¿por qué vives? Por amor de la vida y sin embargo no sabes por qué vives. Tan apreciada es la vida en sí misma que la deseamos por sí misma. Incluso los que están en el infierno, en la pena eterna, no querrían perder su vida, ni tan siquiera el demonio y las almas, pues su vida es tan noble que fluye directamente de Dios en el alma. Quieren vivir, porque fluye directamente de Dios. ¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos.

Viven eternamente «junto a Dios», exactamente junto a Dios, ni por debajo ni por encima. Realizan todas sus obras junto a Dios y Dios junto a ellos. San Juan dice: «El Verbo estaba junto a Dios» [Jn 1, 1]. Era absolutamente semejante y estaba a su lado, ni por debajo, ni por encima, sino semejante. Cuando Dios creó al hombre, creó a la mujer de su costado, para que le fuera semejante. No la creó ni de la cabeza ni de los pies, para que estuviera por debajo o por encima de él, sino para que le fuera semejante. Así también el alma justa de-

be estar junto a Dios y a su lado, por igual, ni por debajo ni por encima.

¿Quiénes son semejantes en este modo? Los que no son semejantes a nada, sólo ellos son semejantes a Dios. Nada es semejante al ser de Dios, en él no hay ni imagen ni forma. A las almas que le son semejantes en esa manera, el Padre les da por igual y no las priva de nada. Lo que el Padre puede llevar a cabo se lo da a esta alma por igual, siempre que no se asemeje a sí misma más que a otra y que no sea más próxima a sí misma que a otra. Su honor propio, su provecho y todo lo que le pertenece no debe apetecerlo ni prestarle más atención que si fuera de un extraño. Cualquier cosa, buena o mala, que pertenezca a alguien no le ha de resultar ni cercana ni lejana. Todo el amor de este mundo se ha erigido sobre el amor propio. Si lo hubieras abandonado, habrías abandonado el mundo entero.

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo. «El Verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo» [Jn 1, 1]: era lo mismo [que Dios] en la misma naturaleza. Todavía digo algo más: él lo ha engendrado en mi alma. No sólo ella está junto a él y él junto a ella, por igual, sino que él está en ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera en que él la engendra en la eternidad y no de otra manera. Debe hacerlo, le guste o no. El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo; todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que su Hijo, sino que me engendra en tanto que él mismo y él se engendra en cuanto a mí y a mí en cuanto a su ser y su naturaleza. En la fuente más interior, allí broto del Espíritu Santo; allí hay una vida y un ser y una obra. Todo lo que Dios realiza es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna. Mi padre carnal no es propiamente mi padre, sino sólo según una parte de su naturaleza, y estoy separado de él; él puede estar muerto y yo vivir. Por eso el Padre celestial es en verdad mi padre, pues yo soy su hijo y todo lo tengo de él y soy el mismo Hijo y no otro. Dado que el Padre actúa, por eso me hace real en tanto que su Hijo unigénito sin ninguna diferencia.

«Seremos transfigurados completamente y transformados» [2 Cor 3, 18]. ¡Toma un ejemplo! De la misma manera en que en el sacramento el pan se transforma en el cuerpo de Nuestro Señor, y por muchos panes que hubiera sólo habría un cuerpo, de la misma manera, si todos los panes fueran transformados en mi dedo, no habría más que un dedo. Si, por otro lado, mi dedo fuera transformado en el pan, éste sería tanto como aquél. Lo que es transformado en otra cosa se hace uno con ella. De la misma manera yo seré transformado en él, de manera que él me hace real en cuanto a su ser, uno, no semejante; por el Dios vivo, es verdad que no hay diferencia.

El Padre engendra a su Hijo sin cesar. Cuando el Hijo ha nacido, no recibe nada más del Padre, pues ya lo tiene todo; pero cuando nace, recibe del Padre. Desde esta perspectiva no debemos desear nada de Dios, como si fuera un extraño. Nuestro Señor dijo a sus discípulos: «No os he llamado siervos, sino amigos» [Jn 15, 14]. Quien desea algo de otro es siervo y quien paga es señor. Recientemente pensaba si quería recibir o desear algo de Dios. Quiero pensarlo bien, pues si recibiera algo de Dios estaría por debajo de Dios como un sirviente y él, al darme, sería un Señor. Pero esto no debe sucedernos así en la vida eterna. Una vez dije precisamente aquí y sigue siendo verdad: si el hombre consigue alguna cosa desde fuera de sí o la recibe, no está bien. No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio, ni por nada que nos sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida. Alguna gente simple se imagina que deberían ver a Dios como si estuviera allí y ellos aquí. Pero esto no es así. Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios. Hay quien dice que la bienaventuranza no reside en el conocer, sino sólo en la voluntad. Están equivocados; pues si todo dependiera de la voluntad, no habría unidad. El obrar y el ser, sin embargo, son uno. Si el carpintero no trabaja, la casa no se hace. Cuando el hacha

reposa, reposa también el llegar a ser. Dios y yo somos uno en el obrar; él actúa y yo llego a ser. El fuego transforma lo que se le añade y llega a ser de su misma naturaleza. No es la madera la que transforma al fuego, es más bien el fuego quien transforma la madera. También así seremos transformados en Dios, para que lo lleguemos a conocer, tal como él es [1 Jn 3, 2]. San Pablo dice: «Conoceremos así: yo a él tanto como él a mí, ni más ni menos, sino exactamente igual». «Los justos vivirán eternamente y su recompensa está junto a Dios»: exactamente así. Que Dios nos ayude a amar la justicia por ella misma y a Dios sin porqué. Amén.

El anillo del ser

In occisioni gladii mortui sunt [2 Heb 11, 37]

Leemos con respecto a los mártires que «murieron al filo de la espada» [Heb 11, 37]. Nuestro Señor dijo a sus discípulos: «Bienaventurados seréis cuando sufráis algo en mi nombre» [Mt 5, 11 y 10, 22].

Él dice: «están muertos». Que «están muertos» quiere decir, en primer lugar, que todo lo que se sufre en este mundo y en esta vida tiene un fin. San Agustín dice: toda pena y toda fatiga tienen un fin, pero la recompensa que Dios concede a cambio es eterna. En segundo lugar debemos tener presente que toda esta vida es mortal, que no nos deben inquietar las penas y fatigas que nos golpean, pues todas tienen un fin. En tercer lugar, debemos comportarnos como si estuviéramos muertos, de modo que ni el amor ni el sufrimiento nos conmuevan. Un maestro dice: nada puede tocar el cielo, lo cual quiere decir que el hombre es un hombre celeste, para el que todas las cosas no tienen tanta importancia como para afectarle. Esto dice un maestro: siendo como son, tan nulas las criaturas, ¿a qué se debe que aparten tan fácilmente al hombre de Dios? ¿Aun en su mínima condición, no es el alma más valiosa que el cielo y las criaturas? Él responde: se debe a su poca estima de Dios. Si el hombre estimara a Dios como debe, sería casi imposible que decayera nunca. Y una buena enseñanza es que el hombre debe comportarse en este mundo como si estuviera muerto. San Gregorio dice que nadie podrá poseer a Dios, en gran manera, si no ha muerto profundamente a este mundo.

La cuarta enseñanza es la mejor de todas. Dice: «están muertos». La muerte les da un ser. Un maestro dice: la naturaleza no destruye nada sin dar algo mejor. Cuando el aire se

transforma en fuego, es algo mejor; pero cuando el aire se transforma en agua, entonces es una destrucción y una aberración. Si la naturaleza actúa así, cuánto más no hará Dios: jamás destruye sin dar a cambio algo mejor. Los mártires están muertos y han perdido una vida, pero han ganado un ser. Un maestro dice: lo más noble es el ser, la vida y el conocimiento. El conocimiento es mayor que la vida o el ser, pues, por el hecho de que conoce, tiene vida y ser. Pero, por otro lado, la vida es más noble que el ser o el conocimiento, como el árbol que vive, mientras que la piedra [sólo] tiene un ser. Y si tomamos ahora el ser en su desnudez y pureza, tal como es en sí mismo, entonces es mayor que el conocimiento o la vida; pues en el tener ser, tiene [también] conocimiento y vida.

Han perdido una vida y han encontrado un ser. Un maestro dice que nada es tan semejante a Dios como el ser; mientras algo tiene ser se asemeja a Dios. Un maestro dice: ser es tan puro y tan elevado que todo lo que es Dios es un ser. Dios no conoce otra cosa que el ser, no sabe de nada más que del ser, el ser es su anillo. Dios no ama nada más que su ser, no piensa más que [en] su ser. Yo digo: todas las criaturas son un ser. Un maestro dice que algunas criaturas son tan cercanas a Dios y gozan tanto de la luz divina impresa en ellas que prestan el ser a las otras criaturas. Esto no es cierto, pues el ser es tan elevado y tan puro y está tan emparentado con Dios que nadie puede prestar el ser, si no sólo Dios en sí mismo. Lo propio de Dios es ser. Un maestro dice: una criatura muy bien puede darle a otra la vida. Precisamente por eso, todo lo que de alguna manera es se fundamenta en el ser. Ser es un nombre primordial. Todo lo que es deficiente es una caída del ser. Toda nuestra vida debería ser un ser. En la medida en que nuestra vida es un ser está en Dios. En la medida que nuestra vida está encerrada en el ser, tanto más próxima es a Dios. Por débil que sea una vida, si es comprendida en cuanto ser, es más noble que todo lo que posee vida. Tengo certeza de esto: si un alma conociera [aunque sólo fuera] lo más ínfimo que tiene ser, no retornaría jamás de allí, ni tan siquiera por un momento. Lo más pequeño que se conoce en Dios, aunque sólo

sea una flor, al tener un ser en Dios, es más noble que el mundo entero. Lo más pequeño que en Dios es, en cuanto que es un ser, es mejor que conocer a un ángel.

Si el ángel se volviera hacia el conocimiento de las criaturas, se haría de noche. San Agustín dice: cuando los ángeles conocen las criaturas sin Dios, es una luz vespertina; pero si conocen las criaturas en Dios, entonces es una luz matutina. Cuando conocen a Dios tal como es, puro ser en sí mismo, es la luz del mediodía. Yo digo: el hombre debería comprender y reconocer cuán noble es el ser. No hay criatura, por pequeña que sea, que no aspire al ser. Las orugas, cuando han caído de los árboles, trepan hasta lo alto de un muro hasta que han alcanzado su ser. Tan noble es el ser. Alabamos el morir en Dios para que nos restituya en un ser mejor que la vida: un ser en el que nuestra vida viva, en el que nuestra vida se convierta en ser. El hombre debería aceptar voluntariamente la muerte y morir, con el fin de que se le conceda un ser mejor.

De cuando en cuando digo que la madera es mejor que el oro, lo cual es muy sorprendente. Una piedra, en cuanto tiene un ser, es más noble que Dios y su deidad sin ser, en caso de que se pudiera retirarle el ser. Tiene que ser muy poderosa la vida en la que las cosas muertas vengan a la vida, incluso en donde la muerte venga a la vida. Para Dios nada muere; todas las cosas viven en él. «Están muertos», dice la Escritura respecto de los mártires, y han sido llevados a una vida eterna, en aquella vida en donde la vida es un ser. Es preciso morir hasta el fondo, para que ni el amor ni el sufrimiento nos afecten. Lo que debe ser conocido debe serlo en su causa primordial. Jamás una cosa puede ser conocida si no lo es en su origen. No puede haber conocimiento verdadero, si no se da en su causa manifiesta. De la misma manera, la vida no puede ser realizada por completo si no es llevada a su causa, en donde la vida es un ser que recibe al alma cuando muere profundamente, para que así vivamos en aquella vida en donde la vida es un ser. Lo que nos impide sostenernos lo explica un maestro: la causa es que el tiempo nos afecta. Lo que toca el tiempo es mortal. Un maestro dice: el movimiento del cielo es

eterno, bien es verdad que el tiempo proviene de él, pero esto sucede en una caída. En su curso, por otro lado, es eterno, nada sabe del tiempo, lo que significa que el alma debe estar situada en un ser puro. El segundo impedimento es cuando algo contiene oposición en sí mismo. ¿Qué es oposición? Alegría y pena, blanco y negro, están en oposición, y eso no se sostiene en el ser.

Un maestro dice: el alma ha sido dada al cuerpo para ser purificada. El alma, cuando está separada del cuerpo, no tiene ni entendimiento ni voluntad: es una [sola], no consigue disponer de la fuerza para dirigirse hacia Dios; posee esas potencias tanto en su fondo como en su raíz, pero no en su obrar. El alma es purificada en el cuerpo, con el fin de que reúna todo lo que está esparcido y disperso en el exterior. Cuando lo que los cinco sentidos dispersan regresa [de nuevo] al alma, entonces actúa una potencia en la que todo se hace uno. Entre otras cosa el alma se purifica en el ejercicio de las virtudes, es decir, cuando el alma va más allá, a una vida unificada. La pureza del alma reside en que es purificada de una vida dividida y entra en una vida unificada. Todo lo que está dividido en las cosas inferiores es reunido cuando el alma se eleva a una vida en la que no hay ninguna oposición. Cuando el alma alcanza la luz del intelecto, nada sabe de oposición. Lo que escapa a esa luz cae en la mortalidad y muere. En tercer lugar la pureza del alma consiste en que no se halla unida a nada. Lo que está unido a cualquier otra cosa muere y no puede subsistir.

Rogamos a Dios, Nuestro Señor amado, para que nos ayude a pasar de una vida dividida a una vida unificada. Que Dios nos ayude a conseguirlo. Amén.

Cómo tenéis que vivir

Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso [Eclo 50, 10]

He pronunciado una palabrita en latín, que se lee hoy en la Epístola; puede referirse tanto a san Agustín como a cualquier alma buena y santa: ellos se asemejan a un vaso de oro firme y estable, que contiene en sí mismo la nobleza de todas las piedras preciosas [Eclo 50, 10]. Es tal la nobleza de los santos que sólo puede ser designada con un ejemplo; por eso se los compara con el árbol, el sol y la luna. Así es como aquí san Agustín es comparado a un vaso de oro, firme y estable, que contiene en sí mismo la nobleza de las piedras preciosas. Esto puede ser dicho, verdaderamente, de toda alma buena y santa que ha abandonado las cosas y las toma en donde son eternas. Quien abandona las cosas, como accidentes, las posee donde tienen un ser puro y son eternas.

Cualquier vaso tiene en sí mismo una doble [característica]: recibe y contiene. Los vasos espirituales y los vasos materiales son diferentes. El vino está en la barrica, pero la barrica no está en el vino, ni éste en la barrica, es decir, en las duelas, de lo contrario no se podría beber. Algo diferente sucede con el vaso espiritual. Todo cuanto es recibido en el interior se halla en el vaso y el vaso en él y él es el vaso mismo. Todo lo que recibe el vaso espiritual es de su [misma] naturaleza. La naturaleza de Dios es darse a toda alma buena y la naturaleza del alma es recibir a Dios y esto puede decirse en relación con lo más noble que el alma puede realizar, [pues] allí el alma lleva consigo la imagen divina y es semejante a Dios. No puede darse imagen sin semejanza, pero muy bien puede darse semejanza sin imagen. Dos huevos son blancos por igual y no por eso uno es la imagen del otro, pues lo que tiene que ser imagen del otro debe proceder de su misma na-

turaleza y tiene que haber nacido de él y ser semejante a él.

Toda imagen tiene dos propiedades: una es recibir directamente su ser de aquello de lo que es imagen, sin la intervención de la voluntad, pues aparece de forma natural y brota de la naturaleza como la rama del árbol. Cuando el rostro se sitúa ante el espejo, debe quedar reflejado en él, lo quiera o no. Pero la naturaleza no está reflejada en la imagen del espejo; más bien son la boca, la nariz, los ojos y toda la forma del rostro los que se reflejan en el espejo. Pero Dios se ha reservado para sí mismo que tanto él como su naturaleza y todo lo que él es y puede ofrecer, siempre que se refleje, sea totalmente de forma espontánea; pues la imagen pone un límite a la voluntad y la voluntad sigue a la imagen y la imagen irrumpe por primera vez, proveniente de la naturaleza. Ella atrae hacia sí todo lo que la naturaleza y el ser pueden realizar. La naturaleza fluye completamente en la imagen y, con todo, permanece plenamente en sí misma. Y es que los maestros no sitúan la imagen en el Espíritu Santo, más bien la sitúan en la persona del medio, porque el Hijo recibe la primera difusión de la naturaleza; por eso se le llama en sentido propio una imagen del Padre y no del Espíritu Santo, que es [más bien] un florecer del Padre y del Hijo y por tanto tiene una [sola] naturaleza con ellos. Y a pesar de todo la voluntad no media entre la imagen y la naturaleza; ni el conocer, ni el saber, ni la sabiduría pueden ser aquí mediación, pues la imagen divina irrumpe de la fecundidad de la naturaleza de forma inmediata. Si aquí hay mediación de la sabiduría es la imagen misma. Por eso al Hijo, en la deidad, se le llama sabiduría del Padre.

Tenéis que saber que la simple imagen divina que está impresa en el alma en lo más íntimo de la naturaleza es recibida sin mediación; y lo más íntimo y noble que hay en la naturaleza [divina] se refleja con toda propiedad en la imagen del alma y con ello ni la voluntad ni la sabiduría son mediadoras, como acabo de decir: si aquí la sabiduría es mediadora, es por el hecho de que es la imagen misma. Dios está en la imagen sin mediación y la imagen está sin mediación en Dios. Sin embargo Dios está en la imagen en un modo más noble del

que la imagen lo está en Dios. La imagen no toma a Dios en tanto que creador, sino que lo toma como un ser inteligible, y lo más noble de la naturaleza [divina] se refleja, en forma muy exacta, en la imagen. Ésta es una imagen natural de Dios, que Dios ha imprimido, de forma natural, en todas las almas. Pero no puedo conceder más a la imagen; si le concediera algo más, sería el mismo Dios; pero esto no es así, porque entonces Dios no sería Dios.

La segunda propiedad de la imagen debéis reconocerla en la semejanza de la imagen. Y a este respecto fijaos en dos puntos. En primer lugar que la imagen no es por sí misma y, por otro lado, no es para sí misma. En el mismo sentido que la imagen es percibida por el ojo, no procede del ojo y no tiene ser en el ojo, sino que se debe solamente a aquello de lo que es imagen y le pertenece totalmente. Por eso no es ni por sí misma ni para sí misma, sino que procede propiamente de aquello de lo que es imagen y le pertenece totalmente y de él recibe su ser y es el mismo ser.

Ahora ¡escúchame bien! Lo que verdaderamente es una imagen lo tenéis que conocer en cuatro puntos, aunque quizás lleguen a ser más. Una imagen no es por sí misma, ni para sí misma; más bien procede de aquello de lo que es imagen y le pertenece con todo lo que ella es. Lo que es ajeno a aquello de lo que es imagen no le pertenece ni procede de él. Una imagen recibe su ser sin mediación, sólo de aquello de lo que es imagen y tiene un ser con él y es el mismo ser. No os he hablado de cosas que deban ser enseñadas en la escuela; aunque muy bien podrían ser enseñadas desde la cátedra para la formación.

Preguntáis con frecuencia cómo tenéis que vivir. Eso lo tenéis que aprender aquí con aplicación. Debes vivir de la misma manera a como aquí se ha hablado de la imagen. Debes ser de él y para él y no tienes que ser de ti ni para ti; no tienes que ser de nadie. Cuando ayer llegué a este convento vi salvia y otras hierbas sobre una tumba y pensé: aquí yace el buen amigo de alguien y por eso tiene en tanta estima ese pedazo de tierra. Quien tiene un buen amigo tiene amor a todo lo

que le pertenece y no le gusta lo que es contrario a su amigo. Un ejemplo de esto es el perro, que es un animal irracional. Es tan fiel a su amo que odia todo lo que es contrario a aquél, y lo que su amo estima lo ama sin considerar ni la riqueza ni la pobreza. Si hubiera un pobre ciego amigo de su amo, le tendría en más estima que a un rey o un emperador que fuera desagradable a su señor. En verdad os digo: si fuera posible al perro ser infiel con la mitad de su ser, con la otra mitad se odiaría a sí mismo.

Pero algunas personas se quejan de que no tienen intimidad con Dios, ni devoción, ni dulzura, ni especial consuelo. Verdaderamente esa gente es injusta; los podemos tolerar, pero tampoco es lo mejor. En verdad os digo que mientras haya algo que se refleje en ti, que no sea la palabra eterna o no dependa de ella, por bueno que sea, eso no está realmente bien. Por eso sólo es justo el hombre que ha aniquilado todas las cosas creadas y, sin mirar hacia fuera, se ha orientado en la palabra eterna y en ella se ha formado y reformado en la justicia. Un hombre así recibe allí donde recibe el Hijo y él es el Hijo mismo. Un escrito dice: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» [Mt 11, 27], y por eso: si queréis conocer a Dios, no sólo debéis ser semejantes al Hijo, sino que debéis ser el Hijo mismo.

Pero alguna gente quiere ver a Dios con los mismos ojos con los que ven a una vaca y quieren amar a Dios como aman a una vaca, a la que quieres por su leche, su queso y los beneficios que obtienes. Así hacen todos aquellos que aman a Dios por las riquezas exteriores o por el consuelo interior; pero éstos no aman a Dios rectamente, más bien aman su interés personal. Sí, en verdad digo que todo a lo que aspiras y no es Dios en sí mismo no puede ser nunca tan bueno como para no ser un obstáculo en el camino de la verdad suprema.

Y como dije más arriba: así como san Agustín se asemeja a un vaso de oro que por debajo está cerrado y abierto por arriba, mira, de la misma manera debes ser tú también: si quieres permanecer junto a san Agustín y en la santidad de todos los santos, tu corazón debe estar cerrado a todo lo creado

y debes recibir a Dios tal como es en sí mismo. Los hombres se asemejan a las potencias superiores, porque siempre se hallan con la cabeza desnuda, y las mujeres a las potencias inferiores, porque siempre llevan la cabeza cubierta. Las potencias superiores están más allá del tiempo y el espacio y tienen su origen directamente en el ser del alma; por eso se asemejan a los hombres, porque están siempre descubiertas; ésta es la razón por la que su obra es eterna. Un maestro dice que las potencias inferiores del alma, en la misma medida en que han sido afectadas por el tiempo o el espacio, han perdido su pureza virginal y nunca podrán ser desnudadas y tamizadas tan perfectamente como para que lleguen a entrar alguna vez en las potencias superiores; pero la impresión de una imagen semejante les podrá ser participada.

Debes ser perseverante y firme, es decir, debes permanecer por igual en el amor y en el sufrimiento, en la felicidad y en la infelicidad, y debes albergar en ti mismo la riqueza de las piedras preciosas, es decir, debes contener todas las virtudes y, en la medida de lo posible, que fluyan de ti. Debes atravesar y superar todas las virtudes y debes tomar la virtud sólo en aquel fondo en donde es una con la naturaleza divina. Y en la medida en que tú estás más unido que el ángel a la naturaleza divina, él deberá recibir a través de ti. Que Dios nos ayude a llegar a ser uno. Amén.

La imagen desnuda de Dios

Blîbet in mir [Jn 15, 4]

Esto dijo Nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio: «Permaneced en mí» [Jn 15, 4] y otra palabra en el Evangelio dice: «Bendito sea el hombre que habita en la sabiduría» [Eclo 14, 22]. Y ambas palabras coinciden: la palabra de Cristo «Permaneced en mí» y la palabra de la Epístola «Bendito sea el hombre que habita en la sabiduría».

Ahora presta atención a lo que el hombre debe tener si quiere vivir en él, es decir, en Dios. Debe poseer tres cosas. Lo primero es que se haya negado a sí mismo y de todas las cosas y que no dependa de nada que los sentidos toquen interiormente, es más, que no permanezca en ninguna de las criaturas que se hallan en el tiempo o en la eternidad. Lo segundo es que no ame este bien o el otro, sino aquel del que fluye todo bien; porque nada es más gozoso o apetecible que en donde está Dios. Por eso no debe amarse ningún bien sino en la medida en que en él se ame a Dios; y así, no se debe amar a Dios a causa de su reino de los cielos o de cualquier otro deseo, más bien hay que amarlo a causa de la bondad que es en sí mismo. Pues quien lo ama a causa de cualquier otra cosa, éste no vive en él, sino en aquello a causa de lo cual lo ama. Por eso, si queréis permanecer en él no lo améis por otra cosa sino por sí mismo. Lo tercero es que [el hombre] no debe aceptar a Dios, por su bondad o justicia, sino que debe comprenderlo en la substancia pura y limpia en la que él se comprende a sí mismo en su pureza. Pues la bondad y la justicia son un vestido de Dios que lo ocultan. Por eso, aparta de Dios todo cuanto lo reviste y tómalo puro en el vestidor en donde está descubierto y desnudo en sí mismo. Entonces permaneceréis en él.

Quien así permanece en él posee cinco cosas. La primera es que entre él y Dios no hay diferencia, sino que son uno. Son tantos los ángeles –sin número–, que no constituyen un número único, porque son sin número, lo cual proviene de su ingenuidad. Las tres personas en Dios, que son tres sin número, son, sin embargo, una multiplicidad. Entre aquel hombre y Dios, sin embargo, no sólo no hay diferencia, sino que allí no hay cantidad, no hay más que uno. Lo segundo es que él [el hombre que ama a Dios] toma su bienaventuranza de la pureza en donde Dios mismo la toma y en donde halla su sostén. Lo tercero es que tiene un saber con el saber de Dios y tiene una acción con la acción de Dios y un conocer con el conocer de Dios. Lo cuarto es que Dios nace siempre en el hombre. Pero ¿cómo nace Dios siempre en el hombre? Atiende a esto: cuando el hombre descubre y desnuda la luz divina, que Dios ha creado en él de forma natural, entonces se revela en él la imagen de Dios. Por el nacimiento se conoce la revelación de Dios, pues que el Hijo se diga nacido del Padre viene del hecho de que el Padre le ha revelado paternalmente su misterio. Y por eso, cuanto más y en forma más clara el hombre descubre en sí mismo la imagen de Dios, tanto más claramente nace Dios en él. Hay que concebir así el nacimiento constante de Dios; que el Padre desnuda y descubre la imagen y brilla en ella. Lo quinto es que aquel hombre nace siempre en Dios. Pero ¿cómo llega a nacer, de nuevo, el hombre siempre en Dios? Atiende a esto: por el desocultamiento de la imagen en el hombre, se asemeja el hombre a Dios, pues por la imagen se asemeja el hombre a la imagen de Dios, la cual es Dios según la pureza de su esencia. Y cuanto más el hombre se desnuda, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él. Y así hay que entender el nacimiento constante del hombre en Dios; el hombre brilla con su imagen en la imagen de Dios, aquella imagen que Dios es según la pureza de su esencia, y con la que el hombre es uno. Y la unidad del hombre y de Dios se entiende por la semejanza de las imágenes; porque el hombre se asemeja a Dios por la imagen. Y por eso, cuando se dice que el

hombre es uno con Dios y según esa unidad es Dios, se le comprende según la parte de la imagen por la que se asemeja a Dios, y no por el hecho de que ha sido creado. Pues, en tanto que Dios, no se lo toma según la creaturalidad; ni se niega la creaturalidad, de manera que [la negación] sea de los sentidos, con lo que la creaturalidad se anularía; más bien debe ser tomada como el rechazo de Dios a ser comprendido en ella. Pues Cristo, que es Dios y hombre, en atención a la humanidad, no se considera la divinidad, lo cual no significa negársela, sino tan sólo su comprensión como tal. Y así hay que entender la palabra de Agustín cuando dice: «lo que el hombre ama, eso es el hombre». Si ama una piedra es una piedra, si ama a un hombre es un hombre, si ama a Dios –no hace falta que continúe hablando, pues ya dije que entonces él sería Dios y así me podríais lapidar–. Pero yo os remito a las Escrituras. De ahí que si el hombre se une a Dios por amor es desnudado de las imágenes y formado y transformado en la uniformidad divina, en la que él es uno con Dios. Todo eso posee el hombre cuando permanece en sí mismo. Ahora atiende al fruto que el hombre lleva dentro. Consiste en que, cuando es uno con Dios, engendra a todas las criaturas con Dios y, en la medida en que es uno con Dios, aporta a todas las criaturas bondad.

La otra palabra, la de la Epístola, dice así: «Bendito el hombre que habita en la sabiduría». Él dijo «en la sabiduría»: sabiduría es nombre de madre, porque nombre de madre significa la propiedad del padecer; pues en Dios se hallan unidos el obrar y el padecer; el Padre mismo es agente y el Hijo es paciente; la cual cosa proviene de la propiedad del haber nacido. Por eso, ya que el Hijo es la sabiduría que nace eternamente y en la que todas las cosas están contenidas en forma diferente, él dice: «Dichoso es el hombre que, allí, habita en la sabiduría».

Entonces dijo él: «Bendito es el hombre». He dicho a menudo que hay dos facultades en el alma: una es el hombre y otra es la mujer. Entonces dijo él: «Bendito es el hombre». La facultad en el alma cuyo nombre es hombre es la facultad su-

perior, en la que Dios brilla al descubierto; en esa facultad no entra nada sino Dios y dicha facultad se halla siempre en Dios. Y por eso, si el hombre tuviera que tomar todas las cosas de esa facultad, no las tomaría en cuanto que son cosas, sino en cuanto cosas que son en Dios. Y por eso debería vivir el hombre siempre en esa facultad, pues todas las cosas se hallan por igual en esa facultad. Si el hombre habitara por igual en todas las cosas y las tomara en la medida en que son iguales en Dios, y si ese hombre poseyera allí todas las cosas, tomaría de ellas lo más grosero y las tomaría así, llenas de deseo y agradables. Según esa forma las posee todas allí, pues Dios no puede según su propia naturaleza hacer otra cosa que darte todo lo que ha creado y a sí mismo. Y por eso es dichoso el hombre que habita siempre en esa facultad, pues él mora siempre en Dios.

Que Nuestro amado Señor Jesucristo nos ayude, para que podamos morar en todo momento en Dios. Amén.

La imagen de la deidad impresa en el alma

Eratis enim aliquando tenebrae [Ef 5, 8]

San Pablo dice: «Porque erais un tiempo tinieblas; mas ahora luz en Dios» [Ef 5, 8].

Los profetas que caminaban en la luz conocieron y encontraron la verdad oculta bajo la inspiración del Espíritu Santo. Por eso a veces fueron movidos a volcarse hacia fuera y a hablar de las cosas que conocieron para nuestra bienaventuranza, de modo que nos enseñaran a conocer a Dios. Y otras veces les sucedió que enmudecieron, de manera que no podían hablar, y de ello fueron culpables tres cosas.

En primer lugar, el bien que conocieron y vieron en Dios fue tan grande y estaba tan oculto que no se podía reflejar en su entendimiento, pues todo lo que se podía reflejar en él era tan desigual a lo que ellos veían en Dios y tan falso frente a la verdad que callaron y no quisieron mentir. En segundo lugar, todo lo que vieron en Dios fue tan grande y tan noble que no obtuvieron ni imagen ni forma para hablar de ello. La tercera causa por la que enmudecieron es que miraron en la verdad oculta y encontraron en Dios el secreto inefable. Otras veces sucedió que pudieron volcarse hacia fuera y hablar, pero a causa de la desemejanza con la verdad cayeron en la burda materia y quisieron enseñarnos a conocer a Dios con las cosas bajas de la criatura.

Ahora bien, Pablo dice: «Porque erais un tiempo tinieblas; mas ahora sois luz en Dios». *Aliquando*, para quien pueda averiguar en profundidad esta palabra, quiere decir lo mismo que «un tiempo» y significa el tiempo que nos impide la luz, pues nada es tan contrario a Dios como el tiempo; no sólo el tiempo, significa también un simple apego al tiempo; no significa sólo un apego al tiempo, también quiere decir un roce del

tiempo; [pero] no sólo un roce del tiempo, sino también un aroma y una fragancia a tiempo, como el perfume, que permanece allí en donde se había colocado una manzana; debes entender así el roce del tiempo. Nuestros mejores maestros dicen que el cielo material y el sol, así como las estrellas, tienen tan poco que ver con el tiempo que únicamente lo rozan. Aquí quiero decir, sobre todo, que el alma ha sido creada lejos, por encima del cielo, y que en su altura y pureza no tiene nada que ver con el tiempo. A menudo he hablado de la acción en Dios y del nacimiento, en el que el Padre engendra a su Hijo unigénito y de cuya efusión florece el Espíritu [Santo], de manera que el Espíritu [fluye] de ambos y en ese fluir surge el alma fluyendo; y la imagen de la deidad está impresa en el alma, y en ese fluir y refluir de las tres personas el alma es reconducida y de nuevo es [in-]formada en su primera imagen sin imagen.

Esto es lo que piensa Pablo cuando dice: «pero ahora una luz en Dios». No dice «sois una luz», sino «pero ahora una luz»; justo lo que he dicho a menudo: quien quiera conocer las cosas debe conocerlas en sus causas. Lo dicen los maestros: las cosas están apegadas a su nacimiento, porque allí están correctamente situadas en el ser de la forma más pura. Pues donde el Padre engendra al Hijo, allí hay un ahora presente. En el nacimiento eterno, en el que el Padre engendra a su Hijo, el alma ha fluido en su ser y la imagen de la deidad queda impresa en el alma.

Se discutía en la Escuela, y algunos maestros decían, que Dios ha impreso la imagen en el alma de tal forma como quien pinta una imagen en la pared y desaparece. Estos maestros fueron refutados; otros se expresaron mejor y dijeron que Dios ha impreso en el alma la imagen permanente, como un pensamiento que permanece en ella, como por ejemplo: hoy deseo algo [concreto] y mañana tengo el mismo pensamiento y retengo la imagen gracias a mi intervención permanente, y decían que las obras de Dios son perfectas. Si el carpintero fuera perfecto en sus obras, no necesitaría de la materia; tan pronto como pensara en ella, la casa estaría terminada. Lo mismo su-

cede con las obras en Dios: tan pronto como las piensa son concluidas en un ahora presente. Entonces llegó el quinto maestro y fue quien se expresó mejor y dijo: no hay devenir en Dios, sino sólo un ahora, un devenir sin devenir, un ser de nuevo, sin renovación, y ese devenir es su ser. En Dios hay tal sutileza que no puede darse renovación alguna. También en el alma hay una tal sutileza, tan pura y dulce que no puede darse ningún cambio, pues todo lo que es en Dios es un ahora presente y sin novedad. He querido hablar de cuatro cosas: de la sutileza de Dios y de la sutileza del alma; de la acción en Dios y de la acción en el alma, pero me quedaré aquí.

Los pobres de espíritu

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum [Mt 5, 3]

La bienaventuranza abrió su boca de sabiduría y dijo: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» [Mt 5, 3].

Todos los ángeles y los santos y todo cuanto jamás ha nacido debe callar cuando habla la sabiduría del Padre, pues toda la sabiduría de los ángeles y de las criaturas es pura locura ante la sabiduría insondable de Dios. Ella ha dicho que los pobres son bienaventurados.

Ahora bien, hay dos tipos de pobreza: una pobreza exterior, que es buena y digna de elogio en la persona que la toma consigo por amor de Nuestro Señor Jesucristo, porque él mismo la asumió en la tierra. De esa pobreza no quiero decir nada más, pero hay todavía otra pobreza, una pobreza interior, es la que hay que entender en la palabra de nuestro Señor, cuando dice: «Bienaventurados son los pobres de espíritu».

Ahora os pido que seáis de la misma manera, para que entendáis estas palabras: pues, por la verdad eterna, os digo que si no os hacéis semejantes a esa verdad de la que ahora vamos a hablar aquí, no podréis comprenderme.

Algunas personas me han preguntado qué es la pobreza en sí misma y qué es un hombre pobre. Vamos a responder.

El obispo Alberto dice que un hombre pobre es aquel que no encuentra satisfacción en las cosas que Dios ha creado, lo cual está bien dicho. Pero nosotros lo vamos a decir todavía mejor y consideramos la pobreza en un sentido superior: un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene. Queremos hablar de esos tres puntos y os ruego, por el amor de Dios, que comprendáis esa verdad si podéis; pero si no la comprendéis, no os preocupéis por ello, pues la verdad de

la que voy a hablar es tan genuina que sólo poca gente buena la comprenderá.

En primer lugar decimos que un hombre pobre es aquel que no quiere nada. Alguna gente malinterpreta este sentido; son aquellos que se apegan a la penitencia y al ejercicio exterior, que ellos tienen en gran consideración. Que Dios se apiade de ellos por conocer tan mal la verdad divina. Se les llama santos en razón de las apariencias, pero en el interior son asnos, pues no saben discernir la verdad divina. Ellos dicen que un hombre pobre es aquel que no quiere nada y lo demuestran como sigue: el hombre debe vivir de forma que no cumpla jamás su propia voluntad en nada y que deba esforzarse por cumplir la deliciosa voluntad de Dios. Esos hombres están bien encaminados y su opinión es correcta, por eso queremos alabarlos. Dios quiera en su misericordia darles el reino de los cielos. Pero yo digo, por la verdad divina, que esa gente no es exactamente gente pobre, ni se parece a los pobres. Son vistos con grandeza a los ojos de la gente que no sabe nada mejor. Y sin embargo digo que son asnos, que no entienden nada de la verdad divina. Que alcancen el reino de los cielos por sus buenas intenciones, pero de la pobreza de la que ahora hablamos no saben nada.

Si alguien me pregunta, ahora, qué es un hombre pobre que nada quiere, contesto y digo: mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre el que nada quiere y nada desea.

Cuando estaba en mi primera causa no tenía ningún Dios y yo era causa de mí mismo; allí nada quise ni nada deseé, ya que era un ser vacío y me conocía a mí mismo gozando de la verdad. Me quería a mí mismo y no quería otra cosa; lo que

yo quise es lo que fui y lo que fui es lo que quise, quedando aquí vacío de Dios y de todas las cosas. Pero cuando por libre decisión de mi voluntad salí y recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues antes de que las criaturas fueran, Dios no era [todavía] Dios: pero era lo que era. Y cuando las criaturas llegaron a ser y recibieron su ser creado, entonces Dios no era Dios en sí mismo, sino que era Dios en las criaturas.

Ahora decimos que Dios, en tanto que es Dios, no es fin último de las criaturas; pues tan alto grado en el ser [también] tiene la criatura más baja. Y si una mosca tuviera intelecto y quisiera dirigirse intelectualmente al abismo eterno del ser divino, del que ha provenido, entonces diríamos que Dios, con todo lo que es en tanto que Dios, no podría [una sola vez] dar a esa mosca plenitud ni satisfacción. Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente, allí donde los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales, allí, donde yo estaba y quise lo que fui y fui lo que yo quise. Por eso decimos: si el hombre quiere ser pobre en voluntad, debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era. Así es el hombre pobre que no quiere nada.

Por otro lado es pobre el hombre que no sabe nada. Hemos dicho a menudo que el hombre debería vivir de tal manera que no viviera ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios. Pero ahora esto lo vamos a decir de otra manera, y vamos a ir más lejos si decimos que el hombre que quiera tener esa pobreza debe vivir de tal manera que ignore que no vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios; es mas, debe estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él; es más: debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él. Pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por eso decimos que el hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando [todavía] no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío.

Todo lo que siempre proviene de Dios tiene por fin una

acción pura. El obrar apropiado al hombre es, sin embargo, amar y conocer. Ahora bien, la cuestión es en qué consiste, esencialmente, la bienaventuranza. Algunos maestros han dicho que reside en el conocer, otros dicen que en el amor, otros incluso dicen que en el conocimiento y en el amor y éstos lo encuentran mejor. Nosotros, sin embargo, decimos que ni en el conocimiento ni en el amor; hay un algo en el alma de donde fluyen el conocer y el amar, que ni conoce ni ama como lo hacen las potencias del alma. Quien lo conoce [ese algo], conoce en qué consiste la bienaventuranza. Ese algo no tiene ni un antes ni un después y no espera nada por venir, pues no puede ni ganar ni perder nada. Por eso [ese algo] ignora que Dios actúa en él; es más, ese algo goza de sí mismo a la manera en que lo hace Dios. Tan quieto y vacío debe hallarse el hombre, decimos, que no sepa nada ni conozca que Dios actúa en él, y así el hombre puede poseer la pobreza. Los maestros dicen que Dios es un ser y un ser inteligible que conoce todas las cosas, pero nosotros decimos que Dios ni es un ser ni es inteligible, ni conoce esto ni lo otro. Por eso Dios está vacío de todas las cosas y [por ello] es todas las cosas. Quien, por tanto, quiera ser pobre de espíritu debe serlo en todo su saber propio, de forma que no sepa de nada, ni de Dios ni de las criaturas ni de sí mismo. Por eso es necesario que el hombre desee no saber nada de las obras de Dios ni las quiera conocer. En ese sentido el hombre consigue ser pobre en su propio saber.

En tercer lugar, un hombre pobre es quien no tiene nada. Mucha gente ha dicho que la perfección consiste en no poseer ninguna cosa material de la tierra, y es ciertamente verdad en la medida en que se hace a propósito. Pero éste no es el sentido que yo le doy.

Antes he dicho que un hombre pobre es aquel que no quiere cumplir la voluntad de Dios y que vive de tal forma que está vacío de su propia voluntad y de la de Dios, tal como lo era cuando [todavía] no era. De esta pobreza decimos que es la pobreza sublime. En segundo lugar hemos dicho que un hombre pobre es aquel que no sabe nada de la acción de

Dios en sí mismo. Quien se halla tan libre de ese saber y conocer posee la pobreza más clara. La tercera pobreza, sin embargo, de la que ahora quiero hablar, es la más extrema, es aquella en la que el hombre no tiene nada.

¡Ahora atiende aquí con aplicación y seriedad! He dicho frecuentemente, y grandes maestros también lo dicen, que el hombre debería estar vacío de todas las cosas y obras, exteriores e interiores, de forma que pudiera ser un auténtico lugar de Dios, en donde Dios pudiera actuar. Ahora, sin embargo, decimos otra cosa. Si el hombre se mantiene libre de todas las criaturas y de Dios y de sí mismo, pero se halla tan en sí mismo, todavía, que Dios encuentra en él un lugar para actuar, entonces decimos que ese hombre no es pobre según la pobreza más extrema. Pues Dios no busca para sus obras que el hombre tenga un lugar en sí mismo, en donde Dios pueda actuar: la pobreza de espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios y de todas sus obras que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde quiera actuar, y eso lo hace con agrado. Pues cuando Dios encuentra al hombre tan pobre, [entonces] actúa y el hombre sufre a Dios en sí mismo; Dios es un lugar propio para sus obras gracias al hecho de que Dios es alguien que obra en sí mismo. En esta pobreza reencuentra el hombre el ser eterno que él ya había sido y que ahora es y que será para siempre.

Hay una palabra de san Pablo que dice: «Todo lo que soy, lo soy por la gracia de Dios» [1 Cor 15, 10]. Pero ahora mi discurso parece mantenerse por encima de la gracia, del ser, del entendimiento y del querer; ¿cómo puede, entonces, ser verdad la palabra de san Pablo? A lo que habría que contestar que las palabras de san Pablo son verdad. Fue necesario que la gracia de Dios estuviera con él: pues la gracia de Dios actuó en él para que la accidentalidad fuera consumada en la esencialidad. Cuando la gracia concluyó y completó su obra, entonces Pablo permaneció como había sido.

Por eso decimos que el hombre debería permanecer tan pobre que ni él mismo fuera un lugar, ni lo tuviera, en donde Dios pudiera actuar. En la medida en que el hombre con-

serva un lugar en sí mismo, entonces conserva [todavía] diferencia. Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios, pues mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida en que comprendemos a Dios como origen de las criaturas. En aquel ser de Dios en donde Dios está por encima del ser y de toda diferencia, allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre [que soy yo]. Por eso soy la causa de mí mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por eso soy no nacido y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás. Según el modo de mi no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre. Lo que soy según mi nacimiento debe morir y aniquilarse, pues es mortal; por eso debe desaparecer con el tiempo. En mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas, y si [yo] hubiera querido no habría sido ni yo ni todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios. Esto no es preciso saberlo.

Un gran maestro dice que su atravesar es más noble que su fluir, y esto es cierto. Cuando fluí de Dios todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado, pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. Entonces siento un impulso que me debe lanzar por encima de todos los ángeles. En dicho impulso siento una riqueza tan grande que Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios, con todas sus obras divinas; pues en ese atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno. Entonces soy lo que fui y allí ni decrezco ni crezco, pues soy una causa inamovible, que mueve todas las cosas. En todo eso Dios no encuentra ningún lugar [más] en el hombre, pues el hombre consigue con esa pobreza lo que él es eternamente y lo que siempre será. En todo eso Dios es uno con

el espíritu y ésa es la extrema pobreza que se puede encontrar.

Quien no comprenda este discurso no debe afligirse en su corazón. Pues mientras el hombre no se haga semejante a esa verdad, no lo entenderá; es una verdad desvelada que ha surgido directamente del corazón de Dios.

Que Dios nos ayude a vivir de tal modo que lo experimentemos eternamente. Amén.

Dios es un Verbo que se habla a sí mismo

Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi, etc. Ecce constitui te super gentes et regna [Jr 1, 9-s.]

«El Señor ha extendido su mano y ha tocado mi boca y me ha hablado» [Jr 1, 9].

Al predicar procuro hablar de la separación y de que el hombre debe vaciarse de sí mismo y de todas las cosas. En segundo lugar, que hay que ser formado, de nuevo, en el bien simple que es Dios. En tercer lugar, que [el hombre] debe recordar la gran nobleza que Dios ha depositado en el alma a fin de que consiga, maravillosamente, llegar a Dios. En cuarto lugar, hablo de la pureza de la naturaleza divina, cuyo resplandor es inefable. Dios es un Verbo, un Verbo no dicho.

San Agustín dice: «Toda la Escritura es vana». Dice alguien que Dios es Verbo, entonces es dicho; pero si alguien dice que Dios no es dicho, entonces es inefable. Pero él es algo; ¿quién puede decir Verbo? Nadie puede hacerlo excepto quien es ese Verbo. Dios es un Verbo que se habla a sí mismo. Donde siempre está Dios, allí él dice este Verbo; donde nunca está, allí no habla. Dios es dicho y es no dicho. El Padre es una obra que habla y el Hijo un habla que actúa. Lo que hay en mí proviene de mí; aun cuando sólo lo piense, mi palabra lo revela y sin embargo permanece dentro. Así es como el Padre habla, inefable, al Hijo, y éste, no obstante, permanece en aquél. Esto ya lo he dicho frecuentemente: la salida de Dios es su entrada. Cuanto más cerca estoy de Dios, tanto más Dios se dice en mí. Las criaturas inteligentes, cuanto más salen de sí mismas en sus obras, tanto más entran en sí mismas. Esto no es así en las criaturas corporales: cuanto más actúan, tanto más salen de sí mismas. Todas las criaturas quieren decir a Dios en sus obras; todas hablan tan aproximadamente como pueden,

pero no lo pueden decir. Tanto si quieren como si no quieren, les guste o no: todas quieren decir a Dios y, sin embargo, él permanece inefable.

David dijo: «El Señor es su nombre» [Sal 67, 5]. «Señor» significa superioridad en el poder; «siervo» significa subordinación. Ciertos nombres son propios a Dios y liberados de todas las otras cosas, como «Dios». «Dios» es el nombre más apropiado a Dios, de la misma manera que «hombre» es el nombre de un ser humano. Un ser humano es siempre un ser humano, sea estúpido o sabio. Séneca dice: «Es lamentable el hombre que no va más allá del hombre». Ciertos nombres indican un atributo de Dios, como «paternidad» y «filiación». Cuando se habla de [un] padre, se piensa [inmediatamente] en un hijo. No puede haber un padre sin un hijo y ningún hijo sin un padre; pero ambos llevan en sí mismos, más allá del tiempo, un ser eterno. En tercer lugar: ciertos nombres indican una atracción hacia Dios y [al mismo tiempo] están vueltos hacia el tiempo. También se nombra a Dios en la Escritura con muchos nombres. Pero yo digo, con todo, que si alguien conoce algo en Dios y le atribuye un nombre, esto no es Dios. Dios está sobre los nombres y la naturaleza. Leemos acerca de un hombre bueno que en su oración suplicaba a Dios y le quería dar un nombre. A lo que un hermano dijo: «Calla, deshonras a Dios». No encontramos ningún nombre que podamos dar a Dios. No obstante, nos son permitidos los nombres con los que los santos lo han nombrado y a quienes Dios ha ungido en sus corazones y vertido sobre ellos luz divina. Y aquí debemos aprender, en primer lugar, cómo debemos pedir a Dios. Tenemos que decir: «Señor, con el mismo nombre que has ungido en tu corazón santo y vertido con tu luz, te pedimos y te alabamos». En segundo lugar tenemos que aprender que no damos a Dios ningún nombre, de tal modo que creyéramos haberlo alabado y honrado necesariamente; pues Dios está más allá de nombres y es inefable.

El Padre habla al Hijo desde todo su poder y en él a todas las cosas. Todas las criaturas son un hablar de Dios. Mi boca habla y revela a Dios y lo mismo hace el ser de la piedra y se

conoce más por el obrar que por las palabras. La obra que realiza la naturaleza superior, desde su más alta facultad, no la puede entender la naturaleza inferior. Si hiciera lo mismo no se hallaría por debajo de ella, sino que sería la misma. Todas las criaturas quieren, en sus obras, repetir lo que dice Dios; no importa lo [poco] que son capaces de revelar. Incluso el que los ángeles supremos asciendan y toquen a Dios, eso da lo mismo en comparación con lo que hay en Dios: como el blanco y el negro. Es muy desemejante lo que las criaturas han recibido [en comparación con lo que hay en Dios], aun cuando querrían expresar tanto como pudieran decir. El profeta dijo: «Señor, tú dices uno y yo entiendo dos» [Sal 61, 12]. Cuando Dios habla en el alma, entonces ella y él son uno; tan pronto [esa unidad] cae, queda separada. Cuanto más ascendemos por nuestro conocimiento, tanto más somos uno en él [el Hijo]. Por eso el Padre habla al Hijo siempre en la unidad y derrama en él todas las criaturas. Todas claman por volver de nuevo [al interior] de donde han fluido. Toda su vida y su ser es un clamor y un ansia por regresar a aquel del que han salido.

El profeta dijo: «El Señor ha extendido su mano» [Jr 1, 9], y con ello quiere decir el Espíritu Santo. Ahora dice: «ha tocado mi boca», y luego dice: «él me ha hablado» [Jr 1, 9]. La «boca» del alma es la parte superior del alma, a ella se refiere y dice: «Ha depositado su palabra en mi boca» [Jr 1, 9]; esto es el beso del alma; la boca ha tocado la boca; allí el Padre engendra a su Hijo en el alma y allí le ha [a ella] dirigido la palabra. Ahora dice: «Verdaderamente hoy te he elegido y te he colocado sobre pueblos y naciones» [Jr 1, 10]. En un «hoy» prometió Dios escogernos, donde no hay nada, donde, sin embargo, hay un «hoy» en la eternidad. «Y te he situado sobre los pueblos», es decir, por encima del mundo entero, del que debes vaciarte; «y sobre las naciones», es decir: todo lo que es más que uno, es demasiado, por tanto debes morir a todo y debes formarte de nuevo en lo alto, donde habitamos en el Espíritu Santo. Para que nos ayude Dios, el Espíritu Santo. Amén.

El fruto de la nada

Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat

Esta palabra, que he pronunciado en latín, la escribe san Lucas *in actibus* a propósito de san Pablo y suena así: «Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía» [Hch 9, 8].

Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo [sentido es]: al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada.

Antes [Lucas] ha explicado cómo una luz súbitamente vino del cielo y lo derribó al suelo [Hch 9, 3]. Ahora date cuenta de que dice: «una luz vino del cielo». Nuestros mejores maestros dicen que el cielo tiene luz en sí mismo y, sin embargo, no brilla. También el sol tiene luz en sí mismo y, con todo, brilla. Las estrellas también tienen luz, aun cuando afluye a ellas. Nuestros maestros dicen: el fuego, en su pureza simple, natural, en su estado superior, no brilla. Su naturaleza es [allí] tan pura que no hay ojo que lo pueda percibir en modo alguno. Es tan sutil y extraño al ojo que, si estuviera aquí abajo junto al ojo, no podría captarlo con la vista. En un objeto extraño, sin embargo, se le ve bien cuando inflama un pedazo de madera o de carbón.

Por la luz del cielo entendemos la luz que es Dios y que ningún sentido humano puede percibir. Por eso san Pablo dice: «Dios habita en una luz inaccesible que nadie ha podido ver» [1 Tim 6, 16]. [Con ello] dice: Dios es una luz a la que no hay acceso. No hay camino hacia Dios. Quien todavía anda en el subir y en el crecer en la gracia y en la luz, ése aún no ha

llegado a Dios. Dios no es una luz creciente, aunque hay que haber llegado a él mediante el crecer. En el crecer no se ve nada de Dios. Si Dios tiene que ser visto, debe ser en una luz que es Dios mismo. Un maestro dice: en Dios no hay ni menos ni más, ni un esto ni un aquello. Mientras estamos de camino no llegamos.

Ahora dice él [Lucas]: «Una luz del cielo le envolvió». Con ello quiere decir: todo lo que era de su alma quedó envuelto. Un maestro dice que en esa luz todas las potencias del alma se elevan y los sentidos externos, con los que vemos y oímos, se intensifican, así como también los sentidos internos, que llamamos pensamientos: es una maravilla lo lejanos e insondables que son. Fácilmente puedo pensar tanto en lo que está allende el mar como en lo que está aquí contigo y conmigo. Pero, en la medida en que todavía busca, el intelecto va más allá de los pensamientos. Anda por todas partes y busca; espía aquí y allí, gana y pierde. Pero por encima de ese intelecto, que [todavía] está buscando, hay otro intelecto, que [ya] no busca [más], que permanece en su ser puro y simple, comprendido en esa luz. Y yo digo que en esa luz todas las potencias del alma se elevan. Los sentidos saltan sobre los pensamientos, pero lo elevados e insondables que son es algo que nadie sabe sino Dios y el alma.

Nuestros maestros dicen, y es una cuestión difícil, que los ángeles no conocen los pensamientos, mientras no penetren y salten al intelecto que busca y el intelecto que busca no salte al intelecto que [ya] no busca, y que más bien es una luz pura en sí misma. Esa luz comprende, en sí misma, todas las potencias del alma. Por eso dice: «La luz del cielo le envolvió».

Dice un maestro: todas las cosas que fluyen no entran en contacto con las cosas inferiores. Dios fluye en todas las criaturas y, sin embargo, ninguna de ellas le toca. No las necesita. Dios confiere a la naturaleza la facultad de actuar, y su primera acción es el corazón. Por eso piensan algunos maestros que el alma se oculta en el corazón y fluye en los otros miembros y los vivifica. Esto no es así. El alma está totalmente en cada uno de los miembros. Si bien es cierto que su primera acción

reside en el corazón. El corazón se halla en el centro, quiere permanecer protegido en torno suyo, de la misma manera que el cielo no sufre ninguna influencia extraña ni recibe nada de nada. Más bien tiene todas las cosas en sí mismo; llega a todas las cosas, pero él no es tocado por ninguna. Incluso el fuego, tan alto como se halla, no tiene contacto con el cielo.

En la luz que le envolvió [Pablo] fue lanzado al suelo, y se le abrieron los ojos, de forma que con los ojos abiertos veía todas las cosas como [una] nada. Y cuando veía todas las cosas como [una] nada, entonces veía a Dios. Ahora, ¡atención! El alma pronuncia una pequeña frase en el *Libro del amor*: «he buscado en mi lecho, durante toda la noche, a aquel a quien ama mi alma y no lo he encontrado» [Cant 3, 1]. Lo buscaba en el lecho, es decir: para quien permanece allí cogido o pendiente de alguna cosa que está por debajo de Dios, su lecho es demasiado estrecho. Todo lo que Dios ha querido crear es [demasiado] estrecho. Ella [el alma] dice: «Lo he buscado durante toda la noche». No hay noche que no tenga luz, pero está oculta. El sol brilla [también] en la noche, pero está oculto. Durante el día brilla y oculta las demás luces. De la misma manera actúa la luz divina, que oculta todas las luces. Lo que buscamos en las criaturas es todo noche. Es lo que [realmente] opino: lo que buscamos en cualquier criatura es todo sombra y noche. Incluso la luz más sublime de los ángeles, por muy alta que sea, no afecta en nada al alma. Todo lo que no sea la primera luz es oscuridad y noche. De ahí que ella [el alma] no encuentre a Dios. «Entonces me levanté y busqué por todas partes y anduve a través de los espacios vastos y angostos. Allí me encontraron los guardianes –eran los ángeles– y les pregunté si no habían visto a quien ama mi alma», y callaron; quizás no lo podían nombrar. «Cuando avancé un poco más encontré a quien buscaba» [Cant 3, 2-4]. Acerca de lo poco y pequeño que le impedía [al alma] encontrarlo, ya he hablado también: aquel para quien todas las cosas pasadas no son [algo] inferior y [como] una nada, no encuentra a Dios. Por eso dice: «cuando avancé un poco más, encontré a quien buscaba». Si Dios toma forma en el alma y [en ella] fluye, y

[entonces] lo tomas como una luz o como un ser o como un bien, y reconoces alguna cosa de él, eso no es Dios. Mira, es preciso superar lo inferior y separar todos los atributos y conocer a Dios [como] uno. Por eso dice: «cuando avancé un poco más, encontré a quien ama mi alma».

Con frecuencia decimos: «a quien ama mi alma». Pero ¿por qué dice ella «a quien ama mi alma»? Ahora bien, él está muy por encima del alma, y ella no nombró a quien amaba. Hay cuatro razones por las que no lo nombró. Una razón es que Dios es innombrable. Si hubiera que darle un nombre, habría que pensar en algo concreto. Dios está por encima de todos los nombres; nadie puede ir tan lejos [como] para nombrar a Dios. La segunda razón por la que no se le da ningún nombre es ésta: cuando el alma fluye totalmente de amor en Dios, entonces no sabe de nada [más] que no sea el amor. Se imagina que todas las gentes conocen a Dios como ella [misma]. Se sorprende de que haya alguien que [todavía] conozca otra cosa y no sólo a Dios. La tercera razón es que no tenía suficiente tiempo para nombrarlo. No puede apartarse tanto tiempo del amor; no puede pronunciar otro nombre que no sea amor. La cuarta razón: quizás imaginaba que no tenía otro nombre que amor; con amor pronuncia todos los nombres al mismo tiempo. Por eso dice: «me levanté y busqué por todas partes y anduve a través de los espacios vastos y angostos. [...] Cuando avancé un poco más encontré a quien buscaba».

«Pablo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía.» No puedo ver lo que es uno. Él nada veía, y eso era Dios. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente. De ahí que el clarividente Dionisio, siempre que escribe de Dios, dice: él está por encima del ser, por encima de la vida, por encima de la luz; no le atribuye ni esto ni lo otro y [con ello] quiere decir que él es [un] no sé qué, que está más allá de todo. Si alguien ve alguna cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni lo otro. A quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis. La luz, que es Dios, brilla en las tinieblas [Jn 1, 5]. Dios es una

luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego y debe mantener a Dios lejos de todas las cosas. Un maestro dice: quien habla de Dios con un ejemplo cualquiera habla en un sentido impuro de él. Pero quien con nada habla de Dios lo hace correctamente. Cuando el alma llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada. A un hombre le pareció [una vez] en un sueño –era un sueño de vigilia– que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño, y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada. Por eso [él] dice: «se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía». Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres.

Otra cosa opina cuando dice: «nada veía». Nuestros maestros dicen: cuando alguien conoce alguna cosa de los objetos exteriores, algo interviene en él, por lo menos una impresión. Cuando quiero obtener la imagen de una cosa, por ejemplo de una piedra, entonces atraigo de ella en mi interior lo más tosco; lo extraigo [de ella] hacia fuera. Pero cuando sucede en el fondo de mi alma, allí [la imagen] se halla en lo más alto y noble; no es [nada] sino una imagen [espiritual]. En las cosas que mi alma conoce del exterior, algo extraño penetra [en ella]; por lo que conozco de las criaturas en Dios, allí no entra nada [en el alma] sino sólo Dios, pues en Dios no hay nada sino Dios. Si conozco a todas las criaturas en Dios, [las] conozco [en tanto que] nada. Él [Pablo] vio a Dios, en quien todas las criaturas son nada.

Tercera razón por la que nada veía: la nada era Dios. Un maestro dice: todas las criaturas están en Dios como una nada, pues él tiene el ser de todas las criaturas en sí mismo. Él es un ser que tiene en sí todos los seres. Otro maestro dice que no hay nada por debajo de Dios, por cercano que le sea, en donde no entre algo [extraño]. Otro maestro dice: el ángel se conoce a sí mismo y a Dios sin mediación. Pero si conoce [alguna] otra cosa, entonces penetra algo extraño en él; allí se da

[todavía] una impresión, por pequeña que pueda ser. Si queremos conocer a Dios, tiene que ser sin mediación; no puede penetrar nada extraño. Para conocer a Dios en esa [divina] luz, debe ser incesante y encerrada en sí misma, sin impresión de cosa alguna creada. Entonces conocemos la vida eterna sin mediación.

«Cuando nada veía, entonces veía a Dios.» La luz, que es Dios, fluye hacia fuera y oscurece cualquier [otra] luz. En la [divina] luz en la que Pablo vio, en ella veía a Dios y nada más. Por eso dice Job: «A su veto el sol no se levanta, y pone un sello a las estrellas» [Job 9, 7]. A causa de que él fue arrebatado por aquella luz, no veía nada más [sino a Dios]; pues todo lo que pertenecía a su alma se hallaba preocupado y ocupado con la luz, que es Dios, de manera que no podía percibir nada más. Y esto es para nosotros una buena enseñanza; pues, cuando nos ocupamos de Dios, entonces nos cuidamos poco de las cosas exteriores.

Cuarta razón por la que nada veía: la luz, que es Dios, no tiene mezcla alguna; ninguna mezcla penetra [en ella]. Fue una señal de que veía la verdadera luz, que es nada. Con la luz no quiere decir otra cosa que, con los ojos abiertos, nada veía. Por el hecho de que nada veía, veía la nada divina. San Agustín dice: cuando nada veía, entonces veía a Dios. [San Pablo dice:] Quien nada ve y es ciego ve a Dios. Por eso dice san Agustín: por [el hecho de] que Dios es una luz verdadera y un sostén para el alma y le es más próxima que el alma lo es de sí misma, cuando el alma se aparta de todas las cosas creadas, es necesario que Dios brille en ella y resplandezca. El alma no puede tener ni amor ni temor, sin saber de dónde [procede]. Cuando el alma no se dirige a las cosas exteriores, entonces ha llegado a casa y habita en su luz simple y pura. Allí ni ama ni tiene miedo o temor. El conocimiento es una base y un fundamento de todo ser. El amor [de nuevo] no puede estar ligado a otra cosa que no sea el conocimiento. Cuando el alma es ciega y no ve nada más, entonces ve a Dios y es necesario que así sea. Un maestro dice: en su pureza más alta, el ojo, en donde no tiene color [en sí mismo], ve todos los colores; no sólo

donde está desprovisto de todo color [en sí mismo], sino [también] allí donde está en el cuerpo, [también] allí debe estar desprovisto de color, si se quiere conocer el color. A través de lo que no tiene color se ven todos los colores, aunque estuviera abajo, en los pies. Dios es un ser tan peculiar que lleva en sí a todos los seres. Si Dios tiene que ser conocido por el alma, es preciso que sea ciega. Por ello dice [él]: «veía» la «nada», por cuya luz es toda luz, por cuyo ser es todo ser. De eso habla la amada en el *Libro del amor*: «Cuando avancé un poco más, encontré a quien ama a mi alma» [Cant 3, 4]. Lo «poco» sobre lo que avanzó eran todas las criaturas. Quien no las rechaza no encuentra a Dios. Ella [la amada] da también a entender: por pequeño y puro que quiera ser aquello a través de lo que conozco a Dios, debe quedar fuera. Si tomo la luz, que es Dios, verdaderamente, y afecta a mi alma, no es correcto: tengo que tomarla [allí] en donde brota. La luz que brilla sobre el muro, podría verla de forma incorrecta, si no dirigiera mi ojo allí donde brota. Y aun cuando la tome allí, debo permanecer libre de ese brotar; debo tomarla tal cual es, sostenida en sí misma. Incluso entonces no es correcto; no debo tomarla, ni donde afecta, ni donde nace, ni donde brota, ni sostenida en sí misma, porque todo eso es un modo [del ser]. A Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser*, pues no tiene ningún modo. Por eso dice san Bernardo: «Quien a ti, Dios, quiera conocerte, debe medirte sin medida».

Rogamos a Dios que podamos alcanzar aquel conocimiento que es absolutamente sin modo y sin medida. Que Dios nos ayude. Amén.

La montaña verde

Videns Iesus turbas, ascendit in montem, etc. [Mt 5, 1]

Leemos en el Evangelio que «Nuestro Señor dejó a la muchedumbre y subió a la montaña. Allí despegó sus labios y enseñó acerca del reino de Dios».

«Y enseñó.» San Agustín dice: «quien enseña ha establecido su silla en el cielo». Quien quiera comprender la doctrina de Dios debe superarse y elevarse por encima de todas las cosas que tienen extensión: debe separarse de ellas. Quien quiera entender la doctrina de Dios debe recogerse y encerrarse en sí mismo y separarse de toda preocupación y fracaso y de la agitación de las cosas inferiores. Debe superar las potencias del alma, tan numerosas y tan ampliamente divididas, tanto si se hallan en el pensamiento como si el pensamiento, cuando actúa en sí mismo, obra maravillas. Incluso debe superar este pensamiento, para que Dios hable en todas las potencias sin división.

En segundo lugar: «subió a la montaña», lo cual quiere decir que Dios mostró la altura y dulzura de su naturaleza, en la que necesariamente sobra todo lo que es criatura. Allí, el hombre no sabe de nada que no sea Dios y él mismo, en la medida en que él es una imagen de Dios.

En tercer lugar: «subió a la montaña» muestra su altura –lo que está alto es cercano a Dios– y señala las potencias que son tan próximas a Dios. Nuestro Señor tomó consigo en una ocasión a tres de sus discípulos y los condujo sobre una montaña y resplandeció en su presencia en la misma claridad del cuerpo que tendremos en la vida eterna [cf. Mt 17, 1-2]. Nuestro Señor dijo: «Acordaos cuando os hablé, no visteis ni imagen ni semejanza». Cuando el hombre abandona «la muchedumbre», Dios se da al alma sin imagen ni semejanza. To-

das las cosas [por el contrario] son conocidas por imagen y semejanza.

San Agustín enseña sobre tres tipos de conocimiento. Uno es corporal: recibe las imágenes, como el ojo; ve y toma las imágenes. El segundo es espiritual, pero recibe imágenes de las cosas corporales. El tercero es interior en el espíritu, y conoce sin imágenes ni semejanzas, y dicho conocimiento es semejante al de los ángeles.

El dominio superior de los ángeles se divide en tres partes. Un maestro dice: el alma no se conoce sin semejanzas; el ángel, sin embargo, se conoce a sí mismo y a Dios sin semejanzas. Quiere decir: Dios se da, en lo alto, en el alma, sin imagen y sin semejanza.

«Él subió a la montaña y se transfiguró en presencia de ellos» [Mt 17, 1-2]. El alma debe ser transfigurada e impresa en la imagen, y retornar a la imagen que es el Hijo de Dios. El alma es formada según Dios; pero los maestros dicen que el Hijo es una imagen de Dios y el alma es formada según la imagen [cf. Sab 2, 23]. Digo todavía más: el Hijo es una imagen de Dios por encima de la imagen; él es una imagen de su deidad oculta. El alma es formada según la imagen que el Hijo es de Dios y en la cual el Hijo es imaginado. De lo mismo que recibe el Hijo recibe también el alma. Incluso cuando el Hijo fluye del Padre, el alma no queda suspendida; está por encima de toda imagen. El fuego y el madero son uno y, sin embargo, están lejos de la unidad. Sabor y color se hallan unidos en una manzana y están lejos de la unidad. La boca percibe el gusto y a ello el ojo no puede contribuir; el ojo percibe el color, de lo que la boca no sabe nada. El ojo quiere luz, pero el gusto permanece en la oscuridad. El alma no sabe más que de lo uno, está por encima de la imagen.

El profeta dice: «Dios quiere conducir a su rebaño a un prado verde» [cf. Ez 34, 11-ss.]. La oveja es simple; así de simples son aquellas gentes que están sumidas en lo uno. Un maestro dice que no se puede conocer la revolución de los cielos tan bien como en los animales simples, que experimentan de forma simple el influjo del cielo, y como los niños, que no tienen un sen-

tido propio. La gente sabia y con sentido es constantemente llevada a las cosas exteriores en su multiplicidad. «Nuestro Señor ha prometido pacer a su rebaño sobre la montaña en una hierba verde» [Ez 34, 13-14]. Todas las criaturas verdean en Dios. Todas las criaturas fluyen en primer lugar de Dios, y después a través de los ángeles. Aquello que no tiene la naturaleza de ninguna criatura, tiene en sí mismo la impresión de todas las criaturas. El ángel tiene en su naturaleza la impresión de todas las criaturas. Lo que la naturaleza del ángel puede recibir ya lo tiene él en sí mismo plenamente. Lo que Dios puede crear lo llevan los ángeles en sí mismos, porque no han sido desposeídos de la perfección que poseen otras criaturas. Pero ¿de dónde le viene esto al ángel? De que está cerca de Dios.

San Agustín dice: lo que Dios crea fluye a través de los ángeles. En lo alto todas las cosas son verdes. En lo alto de la montaña todas las cosas son verdes y nuevas; pero si caen en la temporalidad, entonces empalidecen y pierden el color. En el nuevo verde de todas las criaturas, allí quiere Nuestro Señor apacentar a sus ovejas. Todas las criaturas que están en aquel verde y en aquella altura, como lo están en los ángeles, son más agradables al alma que todo lo que está en este mundo. Tan desigual como el sol frente a la noche, lo es la más ínfima criatura, tal como está allí, frente a todo el mundo.

Por eso, quien quiera comprender la doctrina de Dios tiene que ascender a esa montaña, allí Dios completará la doctrina en los días de la eternidad, en los que hay una luz perfecta. Lo que yo conozco en Dios es la luz; pero lo que afecta a la criatura es la noche. Sólo hay verdadera luz allí donde la luz no toca a las criaturas. Lo que se conoce tiene que ser luz. San Juan dice: «Dios es una luz verdadera, que brilla en las tinieblas» [cf. Jn 1, 5 y 9]. ¿Qué son las tinieblas? En primer lugar, que el hombre no participe o dependa de nada y sea ciego y no sepa nada de las criaturas. También he dicho muchas veces: quien quiera ver a Dios tiene que ser ciego. En segundo lugar: Dios es una luz que brilla en las tinieblas. Él es una luz que ciega. Eso significa una luz de tal tipo que es incomprensible; es infinita, es decir, que no tiene fin, nada sabe de

un final. Esto quiere decir que ciega el alma, para que no sepa nada y no conozca nada. Las terceras tinieblas son las mejores de todas y significan que en ellas no hay ninguna luz. Un maestro dice: el cielo no tiene ninguna luz, es demasiado alto para ello: no ilumina, ni es frío ni caliente en sí mismo. Así también pierde el alma, en dichas tinieblas, toda luz; escapa a todo lo que pueda llamarse calor o color.

Un maestro dice: lo mejor con lo que Dios quiere dar su promesa es la luz. Un maestro dice: el buen gusto de todo lo que se desea debe ser llevado al alma por la luz. Un maestro dice: nada es tan puro que pueda alcanzar el fondo del alma sino sólo Dios. Quiere decir: Dios brilla en las tinieblas, en donde el alma escapa a toda luz; en sus potencias recibe luz, dulzura y gracia, pero en el fondo del alma no puede penetrar más que el Dios puro. Que de Dios fluye el Hijo y el Espíritu Santo es algo que recibe el alma en Dios; pero lo que por otro lado fluye en luz y dulzura, eso lo recibe sólo en sus potencias.

Los mejores maestros dicen que las potencias del alma y el alma misma son totalmente uno. El fuego y la luz [del fuego] son uno, pero cuando penetra [el fuego] en el intelecto, penetra en una naturaleza distinta [de la luz]. Cuando el intelecto emerge fuera del alma, penetra como en otra naturaleza. En tercer lugar: hay una luz sobre las luces en donde el alma escapa a todas las luces «en las montañas de lo alto», en donde ya no hay más luz. En donde Dios irrumpe en su Hijo, allí el alma no permanece suspendida. Se tome a Dios en cualquier lugar en donde irrumpa, allí el alma no permanece suspendida; está muy por encima de toda luz y [todo] conocimiento. Por eso dice [Ezequiel]: «Quiero liberarlas y reunirlas y conducirlas a su país y allí quiero llevarlas a un prado verde». «En la montaña despegó sus labios.» Un maestro dice: aquí Nuestro Señor despega sus labios; nos enseña con la Escritura y las criaturas. San Pablo insiste: Dios nos ha hablado en su Hijo unigénito, en él debo conocer todo en Dios, desde el menor hasta el mayor [cf. Heb 1, 2 y 8, 11].

Que Dios nos ayude a permanecer apartados de lo que no es Dios. Amén.

El enviado

Ecce mitto angelum meum [Mal 3, 1]

Esto está escrito en el Evangelio y en alemán quiere decir: «Mirad, yo os envío a mi ángel».

En primer lugar hay que saber qué es un ángel, pues un escrito dice que debemos ser semejantes a los ángeles. Un maestro dice que el ángel es una imagen de Dios. Otro dice que ha sido formado según Dios. Un tercero dice que es un espejo puro que tiene y lleva en sí mismo la semejanza con la bondad divina y la pureza divina del silencio y de la ocultación de Dios, tanto como es posible. Y de nuevo uno dice que es una pura luz inteligible, separada de todas las cosas materiales. Debemos llegar a ser semejantes a esos ángeles. Todo el que conoce debe conocer en una luz que está en el tiempo, pues, lo que siempre pienso, lo pienso en una luz que está en el tiempo y es temporal. El ángel, sin embargo, conoce en una luz que está más allá del tiempo y es eterna. Por eso él conoce en un ahora eterno. Pero el hombre conoce en un ahora del tiempo. Lo más bajo de todo es el ahora del tiempo. Si haces desaparecer el ahora del tiempo, entonces estás en todas partes y tienes todo el tiempo. Ser eso o lo otro no significa ser todo, pues, mientras soy o tengo eso o lo otro, no soy todo, ni tengo todo. Apártate de ser esto o lo otro o de tener esto o lo otro, entonces serás todo y tendrás todo; y de la misma manera, si no estás ni aquí ni allí, entonces estás en todas partes. Y así, pues, si no eres ni esto ni aquello, entonces eres todo. El ángel es y actúa también inteligiblemente en su lugar y constantemente está en contemplación y el objeto de ésta es el ser inteligible. Por eso su ser está muy lejos de todas las cosas materiales. Está alejado de toda multiplicidad y número.

Queremos decir algo más sobre la palabra que él dice: «Yo

envío». Un escrito silencia la palabra «yo» [Lc 7, 27], pero el otro dice la palabra «yo» [Mal 3, 1]. El profeta dice: «Yo os envío a mi ángel»; pero el evangelista silencia la palabra «yo» y dice: «Mirad, os envío a mi ángel». ¿Qué significa que un escrito silencia la palabra «yo»? En primer lugar se refiere a la inefabilidad de Dios, que Dios es innombrable y que está más allá de toda palabra en la pureza de su fondo, en donde Dios no puede contener ninguna palabra ni discurso, en donde es inefable e indecible para todas las criaturas. Por otro lado quiere decir que [también] el alma es inefable y sin palabras; cuando se la comprende en su propio fondo, entonces es indecible e innombrable y allí no puede tener ninguna palabra, pues allí está más allá de todo nombre y palabra. Eso quiere decir cuando es silenciada la palabra «yo», pues allí no encuentra ni palabra ni discurso. La tercera significación es que Dios y el alma se hallan tan unidas que Dios no puede tener nada propio a través de lo cual él pudiera estar separado del alma o ser otra cosa, y por eso [el evangelista] no puede decir «yo envío a mi ángel», de manera que él fuera otra cosa frente al alma. Pues si él hubiera dicho «yo», habría querido decir otra cosa frente al alma. Por esta razón se silencia el nombre «yo», porque él y el alma están unidos, a fin de que Dios no pueda tener nada propio, de manera que de Dios no puede ser dicho ni algo ni nada que muestre diferencia o alteridad.

Por otra parte, cuando el escrito dice «yo», significa en primer lugar el ser esencial, que sólo Dios es; pues todas las cosas son en Dios y por él; fuera de él y sin él nada hay en verdad: pues todas las criaturas son algo inferior y una pura nada frente a Dios. Por eso, lo que en verdad son, lo son en Dios y por eso, en verdad, sólo Dios es. Y así la palabra «yo» significa entonces la eseidad de la verdad divina, pues el «yo» es el testimonio de algo. Por eso da testimonio de que sólo él es. Por otro lado quiere decir que Dios es inseparable de todas las cosas, pues Dios está en todas las cosas de manera más íntima que ellas lo son para sí mismas. De esta manera Dios es inseparable de todas las cosas. Así debe ser el hombre inseparable de todas las cosas, es decir: que el hombre no sea nada en sí

mismo y esté absolutamente separado de sí mismo; de esta manera es inseparable de todas las cosas y es todas las cosas. Pues mientras que no eres nada en ti mismo, eres todas las cosas e inseparable de ellas. Por eso, mientras eres inseparable de todas las cosas, eres Dios y todas las cosas, pues la deidad de Dios depende de su ser inseparable de todas las cosas. Por eso el hombre que es inseparable de todas las cosas toma la deidad allí en donde Dios mismo toma su deidad. En tercer lugar, la palabra «yo» se refiere a una cierta perfección del nombre «yo», pues no hay nombre propio; está en lugar de un nombre y de la perfección de un nombre y significa una inmutabilidad e imperturbabilidad, y por eso muestra que Dios es inmutable e imperturbable y tiene una estabilidad eterna. En cuarto lugar se refiere a la pureza desnuda del ser divino, que es desnuda sin ningún añadido. Pues la bondad y la sabiduría y todo lo que se puede decir de Dios, todo eso es añadido al ser puro de Dios; pues todo añadido da lugar a un ser ajeno frente al ser. Y así la palabra «yo» se refiere a la pureza del ser de Dios, que en sí misma es sin añadidos que crean extrañeza y lejanía.

Ahora queremos seguir hablando de los ángeles; tal como antes dije, eran una imagen de Dios y un espejo que en sí mismo contiene, en la medida de lo posible, semejanza de la bondad y pureza de silencio y de la ocultación de Dios. Ahora debemos ser semejantes al ángel, y de la misma manera ser una imagen de Dios, pues Dios nos ha creado a imagen de sí mismo. El maestro que quiere hacer una imagen del ser humano no la hace según Konrad o Heinrich. Si hiciera una imagen según Konrad o Heinrich, no tendría la intención de reproducir al ser humano, sino a Konrad o Heinrich. Por el contrario, si hiciera una imagen de Konrad, no tendría como referencia a Heinrich; pues, si pudiera y fuera capaz, reproduciría a Konrad según él mismo y absolutamente semejante a él. Ahora bien, Dios tiene esa capacidad y ese poder; es la razón por la que te ha hecho completamente igual a él y como imagen de sí mismo. Pero semejante a él indica alguna cosa de extraño y lejano. Ahora bien, entre el hombre y Dios no hay na-

da extraño ni lejano, razón por la que no le es semejante, sino completamente idéntico y el mismo que él es absolutamente.

No sé más ni puedo; con ello este sermón toca a su fin. Antes, mientras venía, pensaba que el hombre debería estar en su anhelo tan separado de sí mismo que no debería pensar en nadie ni en nada que no fuera la deidad en sí misma, ni tan siquiera en la bienaventuranza, ni en esto ni en lo otro, sino en Dios como Dios y la deidad en sí misma; pues todo aquello en lo que piensas es un accidente de la deidad. Por eso separa todo añadido de la deidad y tómala desnuda en sí misma. Que Dios nos ayude a conseguirlo. Amén.

Marta y María

Intravit Iesus in quoddam castellum, etc. [cf. Lc 10, 38-40]

San Lucas escribe en el Evangelio que Nuestro Señor Jesús se dirigió a una pequeña ciudad; allí lo recibió una mujer, llamada Marta, que tenía una hermana llamada María; ésta se sentó a los pies de Nuestro Señor y escuchaba sus palabras; Marta, sin embargo, andaba de un lado para otro y servía al Cristo amado.

Tres cosas hicieron sentarse a María a los pies de Cristo. Una fue que la bondad de Dios había abrazado su alma. La segunda fue un deseo inexpresable; deseaba y no sabía el qué y quería sin saber el qué. La tercera fue el dulce consuelo y felicidad que tomaba de las palabras eternas que salían de la boca de Cristo.

También a Marta le empujaban tres cosas a andar de un lado para otro y a servir a Cristo. La primera era la edad adulta y un fondo [de su ser] bien ejercitado hasta el extremo; por lo que pensó que nadie como ella estaba tan bien preparada para la actividad. La segunda era una sabia comprensión que sabía ordenar bien la acción exterior hasta lo más extremo que el amor exige. La tercera fue el alto rango del amado huésped.

Los maestros dicen que Dios se halla a la disposición de cada ser humano para su satisfacción discursiva y sensible, hasta el más alto grado que él desee. Que Dios nos satisfaga según el intelecto, así como según la sensibilidad, puede [muy bien] constatarse en los queridos amigos de Dios. La satisfacción según lo sensible, es decir, que Dios nos dé consuelo, gozo y contento, estar así cuidado, aleja a los queridos amigos de Dios de los sentidos inferiores. Pero la satisfacción intelectual es según el espíritu. Hablo de la satisfacción espiritual, cuando la cima más alta del alma no se inclina por causa de las alegrías y

no se ahoga en el bienestar, sino que permanece poderosa por encima de ellas. Entonces, el hombre no se encuentra satisfecho intelectualmente, hasta que el cuerpo y el dolor de la criatura no han alcanzado la más alta cima [del alma]. Llamo «criatura» a todo aquello que percibe y ve por debajo de Dios.

Entonces dice Marta: «Señor, dile que me ayude». Esto no lo dijo Marta por indignación, sino más bien por el cariño que la oprimía. ¿Cómo debemos llamarlo: cariño o broma amable? ¿Cómo? ¡Atiende! Ella vio que María se ocupaba con gusto del contento de su alma. Marta conocía mejor a María que María a Marta, pues había vivido más y mejor; pues la vida proporciona el conocimiento más noble. La vida conoce mejor que el placer o la luz todo lo que en esta vida puede conseguirse, si exceptuamos a Dios; en cierto sentido, la vida conoce en forma más pura que la luz de la eternidad pueda hacerlo. La luz eterna permite que nos conozcamos a nosotros mismos y a Dios, pero no a nosotros sin Dios; la vida, sin embargo, deja que nos conozcamos sin Dios. Cuando no se ve [la vida] más que a sí misma, discierne mejor lo semejante de lo que no es semejante. Esto lo muestra san Pablo y también los maestros paganos. San Pablo, en su arrebato, vio a Dios y a sí mismo en Dios según el modo del espíritu y, sin embargo, no conoció en él cada virtud en imágenes, pues [todavía] no las había llegado a ejercitar en las obras. Los maestros [paganos] llegaron, por el ejercicio de las virtudes, a una tan alta contemplación que conocieron cada una de ellas en sus imágenes, de forma más exacta que san Pablo o cualquier otro santo en su primer arrebato.

Algo así sucedió con Marta. Por eso ella dijo: «Señor, dile que me ayude», como queriendo decir: a mi hermana le parece que puede hacer lo que quiere mientras se consuela junto a ti. Déjala, entonces, que reconozca si esto es así y llámala para que se levante y te deje. Por otro lado fue un amor delicado, si bien expresado más allá del sentido [habitual]. María estaba tan llena de deseo que lo notaba sin saber qué y quería sin saber el qué. Nosotros la censuramos, a la buena María, porque de alguna manera se sentó allí más por un sentimien-

to placentero que por voluntad de un provecho espiritual. Por eso dijo Marta: «Señor, dile que se levante», pues temía que se engolfara en la comodidad y no fuera más allá. Cristo le contestó y dijo: «Marta, Marta, te preocupas por demasiadas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, que ya nunca se le podrá quitar» [Lc 10, 41-42]. Estas palabras le dijo el Señor a Marta sin sentido de censura; más bien le dio el consuelo de la respuesta, de que María llegaría a ser tal como ella [Marta] lo deseaba.

¿Por qué Cristo dijo: «Marta, Marta» y la nombró dos veces? Isidoro dice: No hay duda de que Dios, antes del tiempo en que se hizo hombre y después del tiempo en que se hizo hombre, jamás ha nombrado por su nombre a nadie que se haya perdido. Pero a los que no nombró por el nombre, sobre ésos queda la duda. «Ser nombrado por el Cristo», a eso designo yo su saber eterno: estar infaliblemente inscritos, eternamente antes de la creación de todas las criaturas, en el libro vivo del Padre-Hijo-Espíritu Santo. Lo que allí fue llamado por el nombre, y cuando Cristo ha pronunciado explícitamente con palabras tal nombre, de aquellos hombres ninguno se ha perdido. De esto da testimonio Moisés, a quien Dios mismo dijo: «Te he conocido por tu nombre» [Éx 33, 12], y Nathanael, a quien el buen Cristo dijo: «Te conocí cuando estabas bajo las hojas de la higuera» [Jn 1, 50]. La higuera significa Dios, en quien su nombre [Nathanael] está escrito desde la eternidad. Y está probado que ninguna de esas personas que haya sido nombrada alguna vez por el buen Cristo, Verbo eterno, de su boca humana, se ha perdido ni se perderá.

¿Por qué nombró a Marta dos veces? Con ello daba a entender que Marta poseía completamente todo lo que una criatura debe poseer en el hecho de un bien temporal y eterno. La primera vez que dijo «Marta» mostró su perfección en las obras temporales. La segunda vez que nombró a Marta, mostró que no le faltaba nada de lo que es necesario para la salvación eterna. Por eso dijo: «Te preocupas», y quería decir: tú estás junto a las cosas y las cosas no están en ti; están preocupados quienes actúan sin obstáculos en su quehacer. Libres de trabas están

quienes ordenan todas su actividades según el modelo de la luz eterna; y ésos están junto a las cosas, pero no en las cosas. Están muy cerca de ellas y por eso mismo no tienen menos que si estuviesen allí arriba en el círculo de la eternidad. «Muy cerca», digo, pues todas las criaturas mediatizan. Hay dos tipos de mediación. Una es aquella sin la cual no puedo llegar a Dios: es obra y acción en la temporalidad y no empequeñece la salvación eterna. La obra es aquello en lo que uno se ejercita desde fuera en el ejercicio de las virtudes; pero actuar es cuando se ejercita desde el interior con aplicación inteligente. La otra mediación consiste en liberarse de la precedente. Pues estamos situados en el tiempo para que por una acción temporal correcta lleguemos a estar más cerca de Dios y seamos más semejantes a él. Esto mismo opinaba san Pablo cuando dijo: «Rescatad el tiempo, los días son malos» [Ef 5, 16]. «Rescatad el tiempo» quiere decir ascender a Dios sin cesar en la razón y no según la distinción imaginal; más bien en la verdad llena de vida de la razón. En cuanto a los tiempos malos, quiere decir lo siguiente: el día muestra la noche. Si no hubiera ninguna noche, tampoco habría ningun día y tampoco se hablaría de él, entonces todo sería una luz; y justo a eso aspiraba san Pablo, pues es mezquina una vida luminosa en la que todavía puede darse alguna tiniebla que oculte y ensombrezca a un noble espíritu la bienaventuranza eterna. Es lo mismo que opinó Cristo cuando dijo: «Id, mientras tengáis la luz» [Jn 12, 35]. Pues quien actúa en la luz asciende a Dios, libre y desnudo de toda mediación: su luz es su actuar y su actuar es su luz.

Fue esto lo que le sucedió a la querida Marta. Por eso [Cristo] le dijo: «una cosa es necesaria», no dos. Yo y tú, una vez envueltos de la luz eterna, es uno y ese dos-uno es un espíritu ardiente, situado sobre todas las cosas y por debajo de Dios en el círculo de la eternidad. Aquél es dos, porque no ve a Dios sin mediación. Su conocimiento y su ser o también la imagen de su conocimiento jamás llegarán a ser uno. No ven a Dios, allí donde Dios es visto espiritualmente, libre de toda imagen. Uno llega a ser dos, dos es uno; luz y espíritu, esos dos son uno, envueltos de luz eterna.

Ahora pon atención a lo que es el círculo de la eternidad. El alma tiene tres caminos hacia Dios. Uno es buscar a Dios por una acción múltiple, con amor ardiente en todas las criaturas. Es lo que pensaba el rey Salomón cuando dijo: «En todas las cosas he buscado reposo» [Cant 24, 11].

El segundo camino es un camino sin camino, libre y sin embargo atado, en donde se es elevado y arrebatado sin voluntad y sin imagen sobre sí mismo y todas las cosas, aunque no sea permanente en su esencia. A este camino se refería Cristo cuando dijo: «Bienaventurado eres, Pedro, pues que no es la carne y sangre quien te lo reveló, sino un ser elevado al intelecto por lo que me dices "Dios": mi Padre celestial te lo ha revelado» [Mt 16, 17]. San Pedro no vio a Dios desnudo; seguramente fue arrebatado, por la potencia del Padre celeste, más allá de toda comprensión [de naturaleza] creada al círculo de la eternidad. Yo digo que él fue arrebatado, con fuerza impetuosa, por el Padre celestial en un abrazo amoroso, inconsciente, en un espíritu elevado hacia lo alto, arrebatado por encima de toda comprensión en la potencia del Padre celestial. Allí Pedro fue interpelado desde lo alto con un dulce tono creatural, libre sin embargo de todo disfrute sensual en la verdad única de la unidad del Dios-hombre en la persona del Padre-Hijo celestial. Lo digo temerariamente: si san Pedro hubiera visto a Dios directamente en su naturaleza, sin mediación, como lo hizo más tarde y como lo hizo Pablo, cuando fue arrebatado al tercer cielo, incluso el lenguaje del ángel más alto le habría parecido demasiado grosero. Pero decía algunas palabras dulces, que al buen Jesús no le habrían hecho falta, pues él ve en el fondo del corazón y del espíritu, pues está sin mediación ante Dios, en la libertad de su verdadero ser ellos. Esto es lo que opinaba san Pablo cuando dijo: «Un hombre fue arrebatado a Dios y oyó palabras secretas que son inefables para los hombres» [2 Cor 12, 3-4]. Por eso debéis comprender que san Pedro estuviera en el círculo de la eternidad y no en la unidad de Dios, contemplando a Dios en su esencia.

El tercer camino se llama «camino» y es un «estar en casa», es decir, contemplar a Dios, sin mediación en su ser propio.

El buen Cristo dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» [Jn 14, 6], es decir: un Cristo, una persona; un Cristo, un Padre; un Cristo, un Espíritu [Santo], tres uno, tres veces el camino, la verdad y la vida; el buen Jesús en el que todo eso es. Fuera de esos caminos todas las criaturas buscan rodeos y mediaciones. Ser conducido a Dios en esos caminos por la luz de su Verbo y envuelto por el amor del Espíritu [Santo] está más allá de lo que puede ser expresado en palabras.

¡Ahora pon atención! Qué maravilla estar fuera como dentro, comprender o ser comprendido, ver y al mismo tiempo ser visto, contener y ser contenido: ése es el final en el que el espíritu permanece en paz, en la unidad de la amada eternidad.

Ahora volvamos a nuestro discurso y a cómo la querida Marta y con ella todos los amigos de Dios están junto al cuidado, pero no en el cuidado. Y con ello actuar en el tiempo es tan noble como cualquier estar junto a Dios; pues nos lleva tan cerca [de Dios] como lo mayor que nos pueda ser concedido, exceptuando la visión de Dios, única en su naturaleza desnuda. Por eso dice [Cristo]: «Estás junto a las cosas y junto al cuidado», y con ello quiere decir que en los sentidos externos [Marta] se sentía afectada y afligida [por las cosas del mundo], pues no se hallaba cuidada [como María] en la dulzura del espíritu. Ella estaba junto a las cosas, no en las cosas; estaba apartada [de ellas] y ellas [las cosas] apartadas de ella.

Hay tres cosas que necesitamos en nuestras obras: actuar con orden, inteligencia y prudencia. Llamo con orden a lo que en todos los lugares corresponde a lo sublime; con inteligencia al no conocer nada mejor en el tiempo; y con prudencia cuando en las obras buenas se encuentra la verdad viva con su presencia benefactora. Allí donde se dan estas tres cosas, conducen tan cerca [de Dios] y son tan favorables como todas las alegrías de María Magdalena en el desierto.

Ahora Cristo dice: «te preocupas por muchas cosas y no por una [sola]». Lo que significa: cuando en la pureza y simplicidad, sin ninguna acción, [el alma] es dirigida hacia lo alto en el círculo de la eternidad, entonces se preocupa, cuando a causa de una mediación se halla impedida, de manera que

no puede permanecer con placer allí arriba. El hombre es agitado por ese algo en el que sucumbe y en el que permanece junto al cuidado. Marta, sin embargo, estaba en un estado de virtud madura y firme y en un espíritu libre, liberada de todas las cosas. Por eso deseó que su hermana estuviera en su misma situación, pues vio que no estaba esencialmente. Era un fondo de madurez lo que le hizo desear que su hermana se encontrara en todo lo que concierne a la bienaventuranza eterna. Por eso dijo Cristo: «una cosa es necesaria». ¿Qué es eso? Es lo uno [y] es Dios. Es [ese uno] necesario a todas las criaturas, pues si Dios retirara lo que es suyo hacia sí mismo, las criaturas quedarían anonadadas. Si Dios retirara del alma de Cristo lo que es suyo, en donde su espíritu está unido a la persona eterna, entonces Cristo sería una simple criatura. Por eso se necesita ese uno. Marta temía que su hermana permaneciera en la comodidad y en la dulzura y deseó que fuera como ella misma. Por eso Cristo aclaró al decir: «Tranquilízate, Marta, ella ha escogido la mejor parte; lo de ahora se perderá. Lo mejor a lo que puede llegar una criatura lo debe obtener; ella será [tan] bienaventurada como tú».

¡Ahora dejaos instruir sobre las virtudes! Una vida virtuosa depende de tres puntos que tocan a la voluntad. Uno es devolver la voluntad a Dios, pues es indispensable que se cumpla lo que se conoce, sea por la renuncia [al mal] o por el crecimiento [en el bien]. Hay tres tipos de voluntad. Una es una voluntad sensible, la segunda es espiritual y la tercera, una voluntad eterna. La voluntad sensible exige ser educada escuchando a los verdaderos maestros. La espiritual consiste en seguir los pasos de todas las acciones de Jesucristo y de los santos, es decir que palabra, intención y acción estén igualmente dirigidas a lo más alto. Cuando todo eso está cumplido, entonces Dios introduce algo más en el fondo del alma, es decir, una voluntad eterna con la petición llena de amor del Espíritu Santo. Entonces habla el alma: «Señor, dime cuál es tu voluntad eterna». Cuando ha satisfecho de tal manera lo que hemos expuesto antes, si gusta entonces a Dios, el Padre amado dice su palabra eterna en el alma.

Nuestra gente amada dice que se debería ser tan perfecto que ningún tipo de alegría nos turbara y que se fuera imperturbable a toda alegría y sufrimiento. Se equivocan. Yo digo que no ha habido santo tan grande que no haya sido conmovido [alguna vez]. Por contra digo: bien participará en esta vida un santo que nada le pueda separar de Dios. Os imagináis que mientras haya palabras que os conmuevan o alegren sois imperfectos. Pero no es así. Incluso con Cristo no era así; es lo que da a conocer cuando dice: «mi alma se aflige hasta la muerte» [Mt 26, 38]. Las palabras hacían tanto daño a Cristo que, si el sufrimiento de todas las criaturas hubiera turbado a una sola de ellas, ese sufrimiento no habría sido tan terrible como el de Cristo, en razón de la nobleza de su naturaleza y de la unión santa de su naturaleza divina y humana. Por eso digo que no ha habido todavía un santo, ni puede haberlo, a quien la pena no haya hecho daño o el amor delectado. Sin duda sucede, por [obra del] amor, el afecto y la gracia, que alguien haya dicho a otro que de él se dice que es un hereje o algo parecido, y que ese otro sea inundado por la gracia y permanezca impasible en el amor y el sufrimiento. Y por otro lado sucede que un santo, al que nada puede separarlo de Dios, tenga el corazón roto; si entonces no es ayudado por la gracia, su voluntad permanece simplemente en Dios y dice: Señor, te pertenezco y tú me perteneces. Sea lo que sea lo que le suceda no es obstáculo para que la bienaventuranza eterna, en cuanto cima más alta del espíritu, no sea afectada allí donde se halla unida con la voluntad siempre amada de Dios.

Jesús dice: «te turbas por muchas cosas». Marta era tan íntegra que su actuar no le afectaba; la obra y la acción la condujeron más bien a la bienaventuranza eterna. En ello tenía [es cierto] algunas mediaciones, pero una naturaleza noble, una constante aplicación y las virtudes anteriormente citadas. También María fue primero Marta antes de llegar a ser María, pues cuando se sentó a los pies de Nuestro Señor no era todavía María; lo era según el nombre, pero no en su ser, pues cuando estaba sentada en el gozo y la dulzura, se encontraba totalmente en la escuela y aprendía a vivir. Marta, sin embar-

go, estaba totalmente [realizada]; por eso le dijo: «Señor, dile que se levante», como queriendo decir: «Señor, no quiero que se siente por comodidad, deseo que aprenda a vivir con el fin de que [la vida] la posea esencialmente. ¡Dile que se levante, para que sea perfecta!». Ella no se llamaba María cuando se sentó a los pies de Cristo. Yo llamo María a un cuerpo bien ejercitado y que obedece a un alma sabia. Obediente llamo a aquello que el juicio ordena y que la voluntad cumple.

Nuestra buena gente llega a imaginarse que la sensualidad actual no significa nada para sus sentidos. Pero esto no les sucede. Que un rumor penoso sea agradable a mis oídos como un dulce juego de cuerdas, no lo conseguiré jamás, pero se debe llegar a que una voluntad reflexiva formada según Dios se despoje de todo placer natural y, cuando el juicio se dé cuenta, ordene a la voluntad girarse y que la voluntad diga: «lo hago con placer». Ved, entonces el combate se convierte en un placer, pues lo que el hombre debe obtener por la lucha apenas llega a ser una alegría para el corazón y después se hace fecundo.

Mucha gente quiere llegar a liberarse de sus obras. Pero yo digo: esto no puede ser. Desde el momento en que los discípulos recibieron el Espíritu Santo, empezaron a ejercer las virtudes. «María se sentó a los pies del Señor y escuchaba sus palabras» y aprendía, pues primero estuvo en la escuela y aprendió a vivir. Pero cuando ya hubo aprendido y Cristo subió a los cielos y [ella] recibió el Espíritu Santo, entonces empezó a servir y fue más allá del mar y predicó y enseñó y fue una sirvienta y lavaba la ropa a los discípulos. Cuando los santos se hacen santos, entonces empiezan por primera vez a ejercer las virtudes, pues entonces recogen un tesoro para la salvación eterna. Todo lo que es hecho con anterioridad sólo expía y comporta castigo eterno. Para ello encontramos un ejemplo en Cristo: desde el momento en que Dios se hizo hombre empezó a actuar para nuestra bienaventuranza eterna hasta el final, que murió en la cruz. No hubo miembro de su cuerpo que no ejerciera una virtud particular.

Que Dios nos ayude para que le sigamos verdaderamente en el ejercicio de las virtudes.

Tratados

Del hombre noble

Nuestro Señor dice en el Evangelio: «Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó» [Lc 19, 12]. Nuestro Señor nos enseña con estas palabras lo noble que el hombre ha sido creado en su naturaleza y qué divino es lo que puede llegar a obtener por la gracia, y también cómo el hombre debe llegar hasta allí. En estas palabras también se hace alusión a una gran parte de la Escritura.

En primer lugar hay que saber, y es también claramente evidente, que el hombre tiene en sí mismo una doble naturaleza: cuerpo y espíritu. Por eso dice un escrito: quien se conoce a sí mismo conoce a todas las criaturas, pues todas las criaturas son o bien cuerpo o bien espíritu. Es por lo que la Escritura dice de lo humano que en nosotros hay un hombre exterior y otro hombre interior. Al hombre exterior pertenece todo lo que es inherente al alma, pero envuelto y mezclado con la carne, y que tiene una acción común con cada miembro corporal, como el ojo, la oreja, la lengua, la mano y otros por igual. Y todo esto es lo que la Escritura entiende por hombre viejo, el hombre terrestre, el hombre exterior, el hombre enemigo, un hombre servil.

El otro hombre que está en nosotros es el hombre interior; la Escritura lo llama un hombre nuevo, un hombre celeste, un hombre joven, un amigo y un hombre noble. Y es él de quien habla Nuestro Señor cuando dice que «un hombre noble marchó a un país lejano, y adquirió un reino y regresó».

Es necesario saber aún que san Jerónimo y en general los maestros dicen que todo hombre, desde el momento en que es hombre, tiene un espíritu bueno, un ángel, y un espíritu malo, un demonio. El ángel bueno aconseja y, constantemente, inclina hacia lo que es bueno, divino, virtuoso, y hacia lo

celeste y eterno. El espíritu maligno aconseja e inclina al hombre, continuamente, a lo temporal y perecedero y a lo que es carente de virtud, malo y diabólico.

El mismo espíritu maligno mantiene constantemente conversación con el hombre exterior, y a través de él no cesa de asediar al hombre interior, de la misma manera en que la serpiente conversaba con Eva, la mujer, y a través de ella con Adán, el hombre [cf. Gn 3, 1-2]. El hombre interior es Adán. El marido en el alma es el árbol bueno, que da fruto siempre sin interrupción, del que también habla Nuestro Señor [cf. Mt 7, 17]. Él es también el acre, donde Dios ha vertido su imagen y semejanza y donde siembra el buen grano, la raíz de toda sabiduría, de todo arte, de toda virtud, de toda bondad: la simiente de la naturaleza divina [2 Pe 1, 4]. La simiente de la naturaleza divina, es el Hijo de Dios, el Verbo de Dios [Lc 8, 11].

El hombre exterior es el hombre enemigo y el malvado, que ha sembrado y vertido por encima el grano malo [cf. Mt 13, 24-ss.]. De él san Pablo dice: «encuentro en mí algún impedimento y que es contrario a lo que Dios prescribe y a lo que Dios aconseja y a lo que ha dicho y todavía dice en lo más alto, en el fondo de mi alma» [cf. Rom 7, 23]. Y en otro lugar dice y se lamenta: «¡Desventurado de mí! ¿Quién me librará de la carne y el cuerpo de esta muerte?» [cf. Rom 7, 24]. Y en otro lugar vuelve a decir que «el espíritu del hombre y su carne pugnan constantemente entre sí. La carne aconseja el vicio y la maldad; el espíritu aconseja el amor de Dios, la amistad, la paz y toda virtud» [cf. Gál 5, 17-ss.]. A quien sigue al espíritu y vive según su consejo, le pertenece la vida eterna. El hombre interior es aquel del que Nuestro Señor dice: «Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino». Es el árbol bueno, del que Nuestro Señor dice que siempre da fruto bueno y nunca malo, pues quiere la bondad y se inclina hacia ella, a la bondad suspendida en sí misma, impasible a esto y aquello. El hombre exterior es el árbol malo, que nunca puede dar buen fruto [cf. Mt 7, 18].

De la nobleza del hombre interior, del espíritu, y del carácter vil del hombre exterior, de la carne, hablan también los

maestros paganos Tulio [Cicerón] y Séneca: no hay alma razonable sin Dios; la simiente de Dios está en nosotros. Si encontrara un buen labrador, sabio y trabajador, prosperaría mejor y crecería hacia Dios, de quien es la simiente, y el fruto llegaría a ser de la naturaleza de Dios. La semilla del peral crece hasta ser un peral; la semilla del nogal, hasta ser nogal; la simiente de Dios, hasta ser Dios [cf. 1 Jn 3, 9]. Pero, si sucede que la buena simiente tiene un labrador torpe y malvado, entonces crecerá la zarza y cubrirá y ahogará a la semilla buena, de manera que no llegue a la luz ni pueda madurar. Y, sin embargo, Orígenes, un gran maestro, dice: dado que es Dios mismo quien ha vertido, impreso y germinado esa semilla, puede suceder muy bien que se halle tapada y oculta, pero jamás aniquilada ni anulada en sí misma; brilla y resplandece, ilumina y arde y se inclina, sin cesar, hacia Dios.

El primer grado del hombre interior y nuevo, dice san Agustín, es cuando el hombre vive según la imagen de la gente buena y santa, aun cuando todavía se dirige a los aposentos y permanece junto a los muros y se alimenta todavía de leche.

El segundo grado es cuando [ya] no considera solamente las imágenes exteriores, aun siendo éstas de gente buena, sino que corre y se apresura hacia la enseñanza y el consejo de la sabiduría divina, da la espalda a la humanidad y con la mirada hacia Dios se arrastra hacia el seno de la madre y sonríe al Padre celeste.

El tercer grado es cuando el hombre se aparta más y más de la madre y cada vez se mantiene más alejado de su seno, se aparta del cuidado, rechaza el fruto, de manera que si pudiera cometer el mal y la injusticia sin que nadie se ofendiera, tampoco encontraría placer en ello, pues está muy unido a Dios en el amor, hasta que él le establezca y le conduzca en la alegría, en la dulzura y en la bienaventuranza, allí donde le es contrario todo lo que no es semejante y extraño a Dios.

El cuarto grado es cuando crece y se enraíza más y más en el amor y en Dios, de manera que está preparado para recibir cualquier tribulación, tentación, contrariedad, y para sufrir voluntariamente y con placer, con deseo y alegremente.

El quinto grado es cuando en todas partes vive en paz consigo mismo, reposando tranquilamente en la riqueza y en la plenitud desbordante de la sabiduría suprema e inefable.

El sexto grado es cuando el hombre ha sido desnudado de su propia imagen y transfigurado por la eternidad divina, y ha conseguido un olvido totalmente perfecto de la vida perecedera y temporal y ha sido raptado y transformado en una imagen divina, al llegar a ser hijo de Dios. Por encima no hay más grados, y allí hay paz eterna y bienaventuranza, pues el objeto último del hombre interior y del hombre nuevo es la vida eterna.

Para ese hombre interior, hombre noble, en el que la semilla de Dios y la imagen de Dios han sido impresas y sembradas –la manera en que esa simiente y esa imagen de naturaleza y esencia divinas, el Hijo de Dios, aparecen y se dan a conocer, así como otras veces se ocultan–, el gran maestro Orígenes aporta un ejemplo: la imagen de Dios, el Hijo de Dios, está en el fondo del alma como una fuente viva. Pero si alguien lo cubre de tierra, es decir, con un deseo terrenal, entonces lo oculta e impide que se reconozca y se llegue a saber nada de él; y, sin embargo, permanece en sí mismo vivo, y cuando se quita la tierra que se ha tirado desde fuera, entonces vuelve a manifestarse y se hace perceptible. Y él dice que esta verdad está significada en el primer libro de Moisés, en donde está escrito que Abraham cavó fuentes vivas en su acre y que los malhechores las taparon con tierra; pero, cuando la tierra fue sacudida, las fuentes manaron de nuevo [Gn 26, 14-ss.].

Hay todavía otro ejemplo para esto: el sol brilla sin cesar; pero cuando una nube o la niebla se interponen entre nosotros y el sol, entonces ya no percibimos el resplandor. De la misma manera, cuando el ojo está enfermo en sí mismo y achacoso y tapado, entonces no percibe el resplandor. Sobre esto he preparado justamente un ejemplo: cuando un maestro hace una imagen de madera o piedra, no introduce la imagen en la madera, sino que corta las astillas que han ocultado y recubierto la imagen; no añade nada a la madera, sino que golpea y esculpe la cobertura y saca la escoria y entonces res-

plandece lo que estaba oculto debajo. Ése es el tesoro que estaba oculto en el campo, del que habla Nuestro Señor en el Evangelio [Mt 13, 44].

San Agustín dice: «Cuando el alma del hombre se vuelve totalmente a la eternidad, a Dios solamente, entonces resplandece y brilla [en ella] la imagen de Dios; pero cuando el alma se vuelve hacia el exterior, aunque sea en el ejercicio exterior de las virtudes, entonces la imagen permanece cubierta por completo. Y éste es el significado de que las mujeres lleven cubierta la cabeza y los hombres, en cambio, descubierta, según la enseñanza de san Pablo» [cf. 1 Cor 11, 4-ss.]. Y por esa razón: todo lo que, del alma, se vuelve hacia lo inferior recibe de aquello hacia lo que se inclina una cubierta, un pañuelo para la cabeza; pero aquello mismo, en el alma que se eleva, es una imagen desnuda de Dios, un nacimiento de Dios, una desnudez descubierta en el alma desnuda. Es del hombre noble –como de la misma imagen de Dios, Hijo de Dios, la semilla de la naturaleza divina, que jamás es destruida aunque sea cubierta– de quien habla el rey David en el Salterio: «Aunque acaezca al hombre todo tipo de vanidad, pena y desolación, no obstante él permanece en la imagen de Dios, y la imagen en él» [cf. Sal 4, 3-ss.]. La luz verdadera brilla en la tiniebla, pero no es conocida [cf. Jn 1, 5].

«No te fijes en que soy oscura –dice el *Libro del Amor*–: soy bella y bien hecha, pero el sol me ha quemado» [Cant 1, 5]. El sol es la luz de este mundo y significa que incluso lo supremo y lo mejor que ha sido creado y hecho cubre y oscurece la imagen de Dios en nosotros. «Quita las escorias de la plata», dice Salomón, «entonces brilla y resplandece, entre los otros, el vaso más puro» [Prov 25, 4]: la imagen, el Hijo de Dios, en el alma. Y esto es lo que dice Nuestro Señor en toda palabra, cuando dice: «un hombre noble marchó», pues el hombre tiene que salir de toda imagen y de sí mismo y alejarse y hacerse extraño a todo, si ciertamente quiere recibir al Hijo y llegar a ser el Hijo en el seno y en el corazón del Padre.

Toda mediación es extraña a Dios. «Yo soy», dice Dios, «el

primero y el último» [Ap 22, 13]. No hay distinción ni en la naturaleza de Dios, ni en las Personas según la unidad de la naturaleza. La naturaleza divina es una y cada Persona es también una y es ese mismo uno, que es la naturaleza. La distinción en el ser y el modo de ser es entendida como uno y es uno. Allí donde [ese uno] no subsiste en sí mismo, recibe, tiene y da la distinción. Por eso: en el uno se encuentra a Dios y quien quiera encontrar a Dios tiene que hacerse uno. «Un hombre», dice Nuestro Señor, «marchó». En la distinción no se encuentra ni el uno, ni el ser, ni Dios, ni descanso, ni bienaventuranza, ni suficiencia. Sé uno para que puedas encontrar a Dios. Y si verdaderamente fueras uno, seguirías siendo uno en la distinción y lo distinto sería uno para ti, y nada te sería un obstáculo. Lo uno permanece igualmente uno en mil veces mil piedras que en cuatro piedras, y mil veces mil es ciertamente un número simple, así como el cuatro es un número.

Un maestro pagano dice que el uno ha nacido del Dios altísimo. Su propiedad es ser uno con lo uno. Quien lo busca [el uno] por debajo de Dios se engaña a sí mismo. El mismo maestro dice, en cuarto lugar, que ese uno no tiene amistad más que con las vírgenes y las jóvenes, según lo que dice san Pablo: «Yo os he confiado y prometido, mujeres castas, al uno» [cf. 2 Cor 11, 2]. Y de esta manera debería ser el hombre, pues así habla Nuestro Señor: «*un* hombre marchó».

«Hombre», en el sentido propio de la palabra latina, significa en cierto sentido aquel que se inclina totalmente ante Dios y se somete a él, con todo cuanto es y lo que tiene, y con la mirada elevada contempla a Dios y no lo suyo, que él sabe está por detrás suyo, por debajo o a su lado. Eso es humildad propia y perfecta: dicho nombre [hombre] lo tiene de la tierra. Sobre esto no quiero seguir hablando. Cuando se dice «hombre», esta palabra quiere decir también algo que está por encima de la naturaleza, del tiempo y de todas las cosas que están sujetas al tiempo o que saben a tiempo, y lo mismo digo en relación al espacio y a la corporeidad. En relación a todo eso el hombre ya no tiene, en cierto modo, nada en común con nada, es

decir, que no está hecho a la imagen ni se asemeja a éste o al otro y de la nada nada sabe, de manera que en él no se encuentra ni se conoce nunca nada de la nada, y que la nada está tan totalmente separada de él que no se encuentra en él sino pura vida, esencia, verdad y bondad. Quien es de tal forma es un hombre noble, ciertamente, ni más ni menos.

Todavía hay otra explicación y enseñanza relativa a lo que Nuestro Señor llama un «hombre noble». Hay que saber que aquellos que conocen al Dios desnudo, conocen a las criaturas con él; pues el conocimiento es una luz del alma y todos los hombres desean conocer por naturaleza, pues incluso el conocimiento de las cosas malas es bueno. Ahora bien, los maestros dicen: cuando se conoce a la criatura en sí misma –a lo que se llama un conocimiento vespertino–, allí se ven las criaturas en imágenes algo distintas; pero cuando se conoce a las criaturas en Dios, entonces es y se llama un conocimiento matutino y, en esa perspectiva, se ven las criaturas sin distinciones y desnudas de todas las imágenes y desvestidas de toda semejanza en el uno, que es Dios mismo. También ése es el hombre noble del que Nuestro Señor dice: «Un hombre noble marchó»: noble porque es uno y conoce a Dios y a la criatura en lo uno.

Todavía quiero llegar a hablar y penetrar sobre lo que es el «hombre noble» en otro sentido. Digo: cuando el hombre, el alma, el espíritu contempla a Dios, entonces sabe y se conoce a sí mismo como el que conoce, es decir, sabe que mira y conoce a Dios. Ahora bien, a algunas personas les parece, y así podemos creerlo, que en ese conocimiento reside la flor y el núcleo de la bienaventuranza, en el que el espíritu conoce que conoce a Dios; pues, si disfrutando de todos los bienes no lo supiera, ¿de qué me serviría y qué clase de bienes serían para mí? Por eso digo, con certeza, que no es así. Por lo mismo es verdad que sin esto el alma no sería bienaventurada, no es justamente en eso donde reside la bienaventuranza; pues lo primero en que consiste la bienaventuranza es en que el alma contempla a Dios desnudo. Ahí obtiene todo su ser y su vida y crea todo lo que ella es del fondo de Dios y nada sabe del

saber, ni del amor, ni de cualquier otra cosa. Se hace totalmente silenciosa y única en el ser de Dios. Allí no sabe de nada que no sea el ser y Dios. Pero cuando sabe y conoce que contempla a Dios, y lo conoce y lo ama, entonces eso es, en el orden natural, una salida hacia el exterior y un retorno a lo primordial. Pues nadie reconoce la blancura en sí mismo sino aquel que verdaderamente es blanco. Por eso nadie conoce en sí mismo la blancura y funda su conocimiento, inmediatamente, sobre el ser-blanco y sin conocer el color, sino que recibe el conocimiento y el saber a partir de lo que justamente es blanco y no obtiene el conocimiento sólo del color en sí mismo, sino que lo obtiene de lo coloreado o de lo blanco y se conoce en su blancura. Blanco es algo inferior y más exterior que el ser-blanco. Otra cosa es la pared y el fundamento sobre el que se ha construido el muro.

Los maestros dicen que es otra potencia aquella con la ayuda de la cual el ojo ve y otra [potencia] aquella a través de la que sabe que ve. La primera, por la que ve, la recibe totalmente del color, no de lo coloreado. Por eso es muy genuino que lo que tiene color sea una piedra o una madera, un hombre o un ángel; lo esencial reside, simplemente, en aquello que tiene color.

También digo: el hombre noble recibe, toma y crea todo su ser, vida y bienaventuranza únicamente de Dios, junto a Dios, en Dios; no del conocer a Dios, contemplarlo, amarlo o cosas similares. Por eso dice Nuestro Señor, de todo corazón, que la vida eterna es conocer solamente a Dios, como al Dios uno verdadero [Jn 17, 3], y no conocer que se conoce a Dios. ¿Cómo tendría, por tanto, que conocerse el hombre que conoce a Dios, si no se conoce a sí mismo? Pues ciertamente, el hombre que no se conoce en absoluto a sí mismo y a las otras cosas, sino sólo a Dios, ciertamente, está allí en donde llega a ser bienaventurado y dichoso; en las raíces y el fondo de la bienaventuranza. Pero cuando el alma sabe que conoce a Dios, entonces adquiere instantáneamente conocimiento de Dios y de sí misma.

Ahora hay otra potencia –como ya he puesto de manifies-

to antes– que capacita al hombre para ver y otra, a través de la cual sabe y conoce, que ve. La verdad es que ahora toda potencia a través de la cual sabemos y conocemos que vemos es más noble y superior que la potencia que nos permite ver; pues la naturaleza comienza su acción por lo más inferior, pero Dios da comienzo a su acción con lo más perfecto. La naturaleza hace al hombre a partir del niño, y al pollo a partir del huevo, pero Dios hace al hombre antes que al niño y al pollo antes que al huevo. La naturaleza primero calienta la madera y sólo después hace surgir el ser del fuego; pero Dios da en primer lugar el ser a todas las criaturas y después, en el tiempo pero fuera del tiempo, y por separado todo lo que les pertenece. También Dios da primero el Espíritu Santo antes que los dones del Espíritu Santo.

Por eso digo que no hay realmente bienaventuranza sin que el hombre llegue a ser consciente y sepa bien que contempla y conoce a Dios; ¡pero no quiera Dios que mi bienaventuranza se conmueva por ello! Por el resto, si alguien se contenta con ello que se lo guarde para sí, pero que me lo ahorre. La chispa del fuego y el ser del fuego son totalmente diferentes y muy separados la una del otro en la naturaleza, a pesar de que en el tiempo y el espacio sean tan próximos. La mirada de Dios y la nuestra son totalmente diferentes y lejanas entre sí.

Por eso dice Nuestro Señor, con razón, que «un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó». Pues el hombre tiene que ser uno en sí mismo y tiene que intentarlo en sí mismo y en el uno y comprenderlo en el uno, es decir: contemplar a Dios solo; y regresar, es decir: saber y conocer que se conoce y sabe de Dios.

Y todo lo aquí expuesto lo dijo previamente el profeta Ezequiel, cuando dijo que «un águila poderosa con grandes alas, de enorme envergadura, de espeso plumaje llegó a la montaña pura y arrancó la médula o el corazón del árbol más alto, y arrancó la copa más alta de sus ramas y la llevó hacia abajo» [Ez 17, 3-4]. A lo que Nuestro Señor llama hombre noble, el profeta lo llama un águila grande. ¿Quién es, pues, más

noble que aquel que nació, por una parte, de lo más elevado y lo mejor que poseen las criaturas y, por otra parte, del fondo más entrañable de la naturaleza divina y su desierto? «Yo», dice Nuestro Señor en el profeta Oseas, «quiero llevar al alma noble a un desierto y allí hablaré en su corazón» [Os 2, 14]. Uno con uno, uno de uno, uno en uno y en uno uno eternamente. Amén.

Del ser separado

He leído muchos escritos, tanto de los maestros paganos como de los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento, y he buscado con seriedad y fervor cuál es la más alta y mejor virtud por la cual el hombre puede unirse mejor y más rápido con Dios, y con la que el hombre llegue a ser por la gracia lo que Dios es por naturaleza, y gracias a la cual el hombre se asemeje a la imagen que él era en Dios, en la que no había diferencia alguna entre él y Dios, antes de que Dios creara las criaturas. Y cuando penetro en los escritos, tanto como el entendimiento me permite y es capaz, no encuentro sino que el puro ser separado todo lo supera, pues todas las virtudes tienen alguna mirada en las criaturas, mientras que el ser separado está vacío de todas las criaturas. Por eso dijo Nuestro Señor a Marta: *Unum est necessarium* [Lc 10, 42], que significa: Marta, quien quiere ser libre de congoja y puro debe tener una sola cosa: el ser separado.

Los maestros alaban el amor en gran medida, como hace san Pablo cuando dice: «Cualquier cosa que yo haga, si no tengo amor nada soy» [cf. 1 Cor 13, 1-ss.]. Yo, por el contrario, alabo al ser separado por encima del amor. En primer lugar porque lo mejor que hay en el amor es que me obliga a amar a Dios; el ser separado, sin embargo, obliga a Dios a amarme. Ahora bien, es más admirable que yo obligue a Dios a venir hacia mí a que yo me vea obligado a ir hacia Dios. Y esto sucede porque Dios puede dirigirse y unirse a mí mejor de lo que yo podría hacerlo con Dios. Que el ser separado obligue a Dios a venir hacia mí lo demuestro con el hecho de que a toda cosa individual gusta ocupar su lugar propio. El lugar propio y conforme a Dios es la unidad y la pureza; pero esto proviene del ser separado. Por esta razón Dios debe, necesa-

riamente, darse a sí mismo a un corazón separado. En segundo lugar amo al ser separado por encima del amor, porque el amor me obliga a sufrir todas las cosas por Dios, mientras que el ser separado hace que yo no sea susceptible de nada sino de Dios. Ahora bien, es más noble no ser susceptible de nada que no sea Dios antes que sufrir todas las cosas por voluntad de Dios, pues en el sufrimiento el hombre mantiene un cierto apego a las criaturas, de quienes le llega el sufrimiento; el ser separado, en cambio, está totalmente desprendido de cualquier criatura. Que el ser separado no es susceptible de nada sino de Dios lo demuestro como sigue: lo que siempre debe ser sostenido, debe ser sostenido en algo. Ahora bien, el ser separado está tan cerca de la nada que nada es tan sutil que pueda ser sostenido por el ser separado, excepto Dios. Sólo él es tan simple y sensible que puede sostenerse en el corazón separado. Por eso el ser separado no es susceptible de nada sino de Dios.

Los maestros alaban también la humildad por encima de muchas otras virtudes. Yo, sin embargo, alabo el ser separado ante toda humildad, precisamente porque la humildad puede subsistir sin el ser separado, pero el puro ser separado no puede subsistir sin la pura humildad, porque la pura humildad busca el aniquilamiento de sí mismo. Pero el ser separado se aproxima tanto a la nada que entre el puro ser separado y la nada, nada puede haber. De ahí que el puro ser separado no pueda ser sin humildad. Ahora bien, dos virtudes son siempre mejor que una. La segunda razón por la que alabo al ser separado ante la humildad consiste en que la humildad pura se rebaja ante todas las criaturas y en ese rebajarse sale el hombre de sí mismo hacia las criaturas; por el contrario, el ser separado permanece en sí mismo. Ahora bien, ningún salir de sí puede llegar a ser nunca tan noble como el permanecer en sí mismo. Con este fin habló el profeta David: *Omnis gloria eius filiae regis ab intus* [Sal 44, 14], es decir: «La hija del rey debe toda su gloria a su ensimismamiento». El puro ser separado no tiene ninguna intención de dirigirse a criatura alguna, ya sea por encima o por debajo; no quiere estar ni por enci-

ma ni por debajo, quiere permanecer en sí mismo, no amar ni sufrir por nadie, y no quiere mantener con ninguna criatura semejanza o desemejanza, ni esto ni lo otro: no quiere otra cosa que ser. Ser esto o lo otro, sin embargo, no lo quiere; pues el que quiere ser esto o lo otro, ése quiere ser alguna cosa; el ser separado, por el contrario, no quiere ser nada. De ahí que todas las cosas queden libres de él.

Ahora bien, alguien podría decir: si todas las virtudes se hallaban en estado puro en Nuestra Señora, entonces tenía que haber en ella puro ser separado. Si el ser separado es superior a la humildad, por qué se alegraba Nuestra Señora de su humildad y no de su ser separado cuando dijo: *Quia respexit dominus humilitatem ancillae suae*, es decir: «Él puso sus ojos en la humildad de su esclava» [Lc 1, 48]. ¿Por qué, entonces, no habló así: «Él puso sus ojos en el ser separado de su esclava»? A ello respondo como sigue y digo que en Dios hay ser separado y humildad, en la medida en que podemos afirmar virtudes en Dios. Ahora debes saber que la humildad preñada de amor llevó a Dios a descender a la naturaleza humana, mientras su ser separado permaneció inmutable en sí mismo, tanto cuando se hizo hombre como cuando creó el cielo y la tierra, según te quiero exponer todavía. Y porque Nuestro Señor, al querer hacerse hombre, permaneció inmutable en su ser separado, sabía muy bien Nuestra Señora que él quería lo mismo de ella y que en ese caso puso los ojos en su humildad y no en su ser separado. Por eso ella permaneció inmutable en su ser separado y se alegró de su humildad y no de su ser separado. Y sólo con que hubiera pensado con una palabra en su ser separado, de manera que hubiera dicho: «Él ha puesto los ojos en mi ser separado», con ello se habría empañado el ser separado y ya no habría sido ni total ni perfecto, pues con ello se habría producido un salirse de sí mismo. Pero ningún salirse de sí es tan insignificante como para que el ser separado quede sin mancha. Y ahí tienes la razón por la que Nuestra Señora se alegró de su humildad y no de su ser separado. Por eso dijo el profeta: *Audiam quid loquatur in me dominus deus* [Sal 84, 9], que quiere decir: «Yo» quiero ca-

llar y «oír lo que mi Dios y Señor habla en mí», como si quisiera decir: «Si Dios quiere hablarme, entre entonces en mí, pues yo no quiero salir».

Alabo también al ser separado ante toda misericordia, pues la misericordia no es otra cosa sino que el hombre salga de sí mismo hacia las debilidades de sus semejantes, y a causa de ello su corazón se aflige. El ser separado permanece vacío y se sostiene en sí mismo y no se deja afligir por nada; pues mientras alguna cosa aflija al hombre, algo no anda bien en él. Dicho brevemente: si considero todas las virtudes, no veo ninguna tan inmaculada y tan capaz de unir a Dios como el ser separado.

Un maestro llamado Avicena dice: la nobleza del espíritu separado es tan grande que siempre que contempla algo es verdad y siempre que solicita algo le es concedido y en todo lo que ha pedido ha sido atendido. Y esto debes tener por verdadero: siempre que el espíritu libre se halla en la recta separación obliga a Dios a dirigirse hacia su ser; y si pudiera permanecer ahí sin forma ni accidentes, entonces adoptaría el ser propio de Dios. Pero esto no lo puede dar Dios a nadie excepto a sí mismo; de ahí que Dios no pueda hacer nada más por el espíritu separado que darse a sí mismo. Y el hombre que se halle completamente en el ser separado será arrebatado hacia la eternidad, de forma que nada perecedero lo pueda conmover [más] y que no sienta [más] lo corporal, y se diga muerto para el mundo, pues ya no le apetece lo que es terrenal. Es lo que opinaba san Pablo cuando dijo: «Yo vivo y sin embargo no vivo; Cristo vive en mí» [Gál 2, 20].

Ahora querrás preguntarme: ¿qué es el ser separado, puesto que es tan noble en sí mismo? Al respecto debes saber que el recto ser separado no es otra cosa sino que el espíritu permanezca inmóvil ante todo asalto del cuerpo y del dolor, honor, vergüenzas y oprobios, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento débil. Ese ser separado inmóvil conduce al hombre a la mayor igualdad con Dios. Pues que Dios sea Dios le viene de su ser separado inmóvil, y del ser separado le viene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad. Por

eso el hombre debe igualarse a Dios –en la medida en que una criatura puede ser igual a Dios– y esto debe suceder gracias al ser separado. Pues éste arrastra al hombre a la pureza y de ella a la simpleza y de la simpleza a la inmutabilidad, y ellas traen consigo una igualdad entre Dios y el hombre; pero esta igualdad debe surgir en la gracia, pues la gracia aparta al hombre de todas las cosas temporales y lo purifica de todas las cosas perecederas. Y debes saber: estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios.

Ahora debes saber que Dios ha permanecido y todavía está en ese ser separado inmóvil desde la eternidad, y debes saber que cuando Dios creó el cielo y la tierra su ser separado inmóvil quedó tan poco afectado como si nunca hubiera sido creada ninguna criatura. Y todavía digo: todas las oraciones y buenas obras que el hombre puede realizar en el tiempo afectan tan poco al ser separado inmóvil de Dios como si nadie hubiera rezado o cumplido una obra buena en lo temporal, y no por eso Dios concede mayor gracia ni se hace más propicio al hombre que si aquél nunca hubiera orado o realizado obras buenas. A esto añado: cuando el Hijo quiso hacerse hombre en la divinidad, y así fue, y sufrió el martirio, eso afectó tan poco al ser separado inmóvil de Dios como si jamás se hubiera hecho hombre. Ahora podrías decir: entonces oigo bien que toda oración y obras buenas no valen nada, porque Dios no las tiene en cuenta, de manera que por ellas alguien pudiera conmoverlo, y a pesar de ello se dice: Dios quiere que todas las cosas le sean pedidas. Aquí debes oírme bien y entender correctamente, si puedes, que Dios en su primera mirada eterna –si es que podemos comprender una primera mirada– contempló todas las cosas tal como sucederían, y en esa misma mirada vio cuándo y cómo iba a crear a las criaturas y cuándo el Hijo querría hacerse hombre y debería sufrir. También vio la más pequeña oración y buena obra que alguien podría hacer y consideró qué oración y qué devoción querría o debería escuchar; vio en qué mañana quieres llamarlo y pedirle con seriedad, y esa llamada y oración no la oirá Dios ma-

ñana, pues ya la ha oído en su eternidad, antes de que tú fueras hombre. Pero si tu oración no es ferviente y seria, entonces Dios no te rechazará ahora, pues ya te ha rechazado en su eternidad. Y por eso Dios ha contemplado todo en su primera mirada eterna, y no hace nada nuevo, pues todo ha sido hecho previamente. Y así permanece siempre Dios en su ser separado inmóvil, y a pesar de ello las oraciones y buenas obras de los hombres no se echan a perder; pues el que obra bien será premiado, quien obra mal será por ello reprobado. Estos pensamientos los explica san Agustín en el libro quinto «Sobre la eternidad», donde en el último capítulo dice: *Deus autem*, etc., que quiere decir: «Dios me libre de que alguien diga que Dios ama a alguien en sentido temporal, pues en él nada hay pasajero ni venidero, y él ha amado a todos los santos antes de que fuera creado el mundo, tal como los ha visto previamente. Y cuando llega el tiempo en que hace visible en el tiempo aquello que ya ha contemplado en la eternidad, entonces la gente se figura que Dios les ha dispensado un nuevo amor; de manera en que si se enoja o hace algo bueno, entonces somos nosotros los afectados, mientras que él permanece inmutable, de la misma manera en que los rayos del sol producen dolor al ojo enfermo y placer al bueno, mientras que el rayo de sol permanece en sí mismo inmutable». Los mismos pensamientos ocupan también a san Agustín en el libro doce «Sobre la eternidad», donde en el cuarto capítulo dice: *Nam deus non ad tempus videt, nec aliquid fit novi in eius visione* –«Dios no ve en sentido temporal, y no surge en él ningún nuevo ver»–. Sobre estos mismos pensamientos se manifiesta también san Isidoro en el libro *Del bien supremo*, y dice así: «Mucha gente se pregunta: qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra, o de dónde le vino la voluntad a Dios de crear todas las criaturas», y responde así: «Ningún querer nuevo surgió nunca en Dios, pues a pesar de que la criatura no se sostenía en sí misma», como sí lo hace ahora, «ya era así en la eternidad en Dios y en su intelecto». Dio no creó el cielo y la tierra como cuando nosotros decimos en el paso del tiempo: «Sea esto o lo otro», pues todas las criaturas [ya] han

sido dichas en la palabra eterna. De ahí podemos deducir lo que Nuestro Señor dijo a Moisés cuando le preguntó a Nuestro Señor: «Señor, si Faraón me pregunta quién eres tú, cómo debo responderle?», a lo que Nuestro Señor dijo: «Habla así: El que es me ha enviado» [Éx 3, 13-ss.]. Lo que es lo mismo que decir: El que es inmutable en sí mismo me ha enviado.

Ahora podría decir alguien: ¿tenía, también, Cristo ser separado inmóvil cuando dijo: «Mi alma está triste hasta la muerte» [Mt 26, 38; Mc 14, 34], y María, cuando estaba bajo la cruz, de quien se habla mucho de sus lamentos? Cómo puede sostenerse todo eso con [el] ser separado inmóvil? Aquí tienes que saber que los maestros dicen que en todo hombre están presentes dos tipos de hombre: uno es el hombre exterior, es decir, la sensualidad; a este hombre le sirven los cinco sentidos, y con todo el hombre exterior obra en virtud del alma. El otro hombre es el hombre interior, es la interioridad del hombre. Ahora debes saber que un hombre espiritual, que ama a Dios, no recurre a las potencias del alma en el hombre exterior, a no ser que lo necesiten los cinco sentidos; y lo interior se presenta a los cinco sentidos sólo en la medida en que es un conductor y un guía de los cinco sentidos y los vigila, de modo que no se entreguen como animales a sus objetos sensibles, como algunos hacen, que viven según su placer carnal, como hacen los animales, que son irracionales, ¡y semejante gente se llama con más propiedad ganado que personas! Y lo que el alma posee en potencias, más allá de lo que ofrece a los cinco sentidos, ésas las ofrece todas el alma al hombre interior. Y cuando éste se dirige hacia algo elevado y noble, entonces el alma atrae todas las potencias que ha dejado a los cinco sentidos hacia sí, y entonces a ese hombre se le considera fuera de sí, porque su objeto es una imagen intelectual o algo intelectual sin imagen. Y sin embargo debes saber que Dios espera de cada hombre espiritual que lo ame con todas las potencias del alma. Por eso dijo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» [Mc 12, 30; Lc 10, 27]. Ahora bien, hay alguna gente que usa las potencias del alma totalmente en el hombre exterior. Es toda aquella gente que dirige todos sus

sentidos e intelecto a los bienes perecederos; ésos no saben nada del hombre interior. Debes saber, pues, que el hombre exterior puede estar en actividad y sin embargo el hombre interior permanecer vacío e inmóvil. En Cristo hubo también un hombre exterior y un hombre interior, de la misma manera que en Nuestra Señora; y lo que Cristo y Nuestra Señora cada uno de ellos hablaron sobre cuestiones exteriores, lo hicieron siguiendo al hombre exterior, y ahí estaba el hombre interior en su ser separado inmóvil. Y también así habló Cristo cuando dijo: «Mi alma está triste hasta la muerte» [Mt 26, 38; Mc 14, 34], y en todo aquello que Nuestra Señora siempre se lamentaba o hablaba permanecía, sin embargo, su interioridad siempre en un ser separado inmóvil. Y para ello toma un ejemplo: una puerta se abre y se cierra en un gozne. Ahora yo comparo la plancha exterior de la puerta con el hombre exterior; el gozne, sin embargo, lo tengo por igual al hombre interior. Cuando la puerta se abre y cierra, entonces se mueve la plancha exterior de aquí para allá y, con todo, el gozne permanece inmóvil en su lugar y no por ello cambia. De la misma manera sucede también aquí, si es que lo entiendes correctamente.

Aquí pregunto yo ahora cuál es el objeto del puro ser separado. A lo que contesto como sigue y digo que el objeto del puro ser separado no es ni esto ni lo otro. Se halla sobre una pura nada, y yo te digo por qué esto es así: el puro ser separado se yergue sobre lo más elevado. Ahora bien, está sobre lo más elevado aquel en quien Dios puede actuar según su total voluntad. Ahora bien, Dios no puede actuar según su total voluntad en todos los corazones, pues a pesar de que Dios es todopoderoso, sólo puede actuar en la medida en que encuentra disposición o la crea. Y digo «o la crea» siguiendo a san Pablo, pues en él no encontró ninguna disposición y, a pesar de ello, lo preparó al infundirle la gracia. Por eso digo: Dios actúa según la disposición que encuentra. Su acción es distinta en el hombre que en la piedra. A este propósito encontramos un ejemplo en la naturaleza: cuando un horno arde y en él hay una masa de avena, una de cebada, una de centeno, una

de trigo y allí sólo hay una temperatura en el horno y, con todo, no actúa de la misma manera en las masas; pues un pan se hace demasiado bello, el otro basto y el tercero todavía más basto. Y eso no es culpa del calor, sino de la masa, que no es igual. De la misma manera no actúa Dios igual en todos los corazones; actúa según la predisposición y la susceptibilidad que encuentra. Pero en el corazón hay esto y lo otro, y en el esto o lo otro puede haber algo por lo que Dios no puede actuar en lo más elevado. De ahí que para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre una pura nada y en ello consiste también la mayor posibilidad que pueda haber. Ahora bien, ya que el corazón separado se halla sobre lo más elevado, debe hacerlo sobre la nada, pues en ella consiste la mayor susceptibilidad. Para ello toma un ejemplo de la naturaleza: si quiero escribir sobre una tablilla de cera, entonces no puede haber nada escrito sobre ella, por muy noble que sea, de forma que me impida escribir sobre ella; y si a pesar de todo quiero escribir, entonces debo borrar y vaciar todo lo que está sobre la tabla, y ésta nunca se me presenta tan bien para escribir como cuando no hay absolutamente nada. De forma muy parecida, si Dios en lo más elevado debe escribir en mi corazón, entonces debe salir todo de mi corazón, sea esto o lo otro, así son las cosas con el corazón separado. Por eso Dios puede actuar en él en lo más alto y según su más alta voluntad. De ahí que el objeto del corazón separado no es ni esto ni lo otro.

Mas ahora pregunto de nuevo: ¿cuál es la oración del corazón separado? A lo que contesto como sigue y digo: la pureza separada no puede rezar, pues quien reza pide algo de Dios, para que se lo conceda, o solicita que le libere de algo. Pero el corazón separado no pide absolutamente nada, tampoco tiene absolutamente nada de lo que quiera ser vaciado. Por eso permanece vacío de todos los rezos, y su oración no es otra cosa que ser uniforme con Dios. En eso se basa toda su oración. A esto podemos añadir las palabras de Dionisio sobre san Pablo, cuando dice: «Son muchos los que corren tras el premio, mas uno solo lo consigue» [1 Cor 9, 24] –todas las

potencias del alma corren en pos del premio, mas sólo le toca en suerte al ser–; Dionisio dice: la carrera no es más que un retorno de todas las criaturas y un unirse en la descreación. Y cuando el alma llega a este punto, entonces pierde su nombre y Dios la atrae hacia sí, de manera que se anonada, así como el sol atrae hacia sí a la aurora para que se aniquile. Nada aporta más al hombre que el puro ser separado. Aquí podemos añadir las palabras de san Agustín cuando dice: «El alma tiene una entrada íntima a la naturaleza divina, en donde todas las cosas se le aniquilan». Dicha entrada en la tierra no es otra cosa que el puro ser separado. Cuando el ser separado alcanza lo más elevado, entonces se vuelve libre del conocimiento a causa del conocimiento y libre del amor a causa del amor y oscura a causa de la luz. A lo que podemos añadir lo que un maestro dice: los pobres de espíritu son los únicos que han abandonado a Dios todas las cosas, tal como las tenía cuando nosotros no éramos [todavía]. Eso no puede hacerlo nadie, excepto un corazón puro, separado. Que Dios prefiere estar en un corazón separado que en [todos] los demás, lo sabemos por lo siguiente: si me preguntas: ¿Qué busca Dios en todas las cosas?, entonces te contesto con el Libro de la Sabiduría; allí dice [Dios]: «En todas las cosas busco paz» [Eclo 24, 11]. Pero la paz absoluta no está en ninguna parte excepto en un corazón separado. Por esta razón está Dios mejor allí que en otras virtudes o en cualquier otra cosa. También debes saber: cuanto más se esfuerza el hombre en hacerse susceptible al influjo de Dios, tanto más espiritual es; y quien puede situarse en la más alta predisposición, también se mantiene en la más alta bienaventuranza. Ahora bien, nadie puede hacerse susceptible al influjo de Dios si no es a través de la uniformidad con Dios; porque cuanto más uniforme con Dios es un hombre, tanto más es susceptible del influjo divino. La uniformidad viene de que el hombre se somete a Dios; pero en la medida en que se somete a la criatura, su uniformidad con Dios se hace menor. Pues bien, el corazon puro y separado queda vacío de todas las criaturas. De ahí que se halle completamente sometido a Dios, y gracias a ello se halla en la más alta uniformidad con Dios y

es asimismo lo más susceptible del influjo divino. Esto es lo que opinaba san Pablo cuando dijo: «¡Revestíos de Jesucristo!», y lo creía a causa de la uniformidad con Cristo; el revestirse sólo puede suceder a través de la uniformidad con Cristo. Y tienes que saber: cuando Cristo se hizo hombre no adoptó la naturaleza de un hombre, sino la naturaleza humana. Si alejas de ti todas las cosas, entonces permanece sólo lo que Cristo adoptó en sí mismo, y te habrás revestido de Cristo.

Quien ahora quiera conocer la nobleza y la utilidad del perfecto ser separado debe atender a las palabras de Cristo, cuando habló sobre su humanidad y dijo a sus discípulos: «Os cumple que yo me vaya; porque, si no me fuere, el Espíritu Santo no vendrá a vosotros» [Jn 16, 7] o también cuando dijo: habéis encontrado demasiada complacencia en mi forma actual, por esta razón no os puede llegar la felicidad completa del Espíritu Santo. Por eso separaos de toda apariencia de imagen y uníos al ser carente de forma, pues el consuelo espiritual de Dios es sutil, por eso no se quiere ofrecer a nadie que no haya repudiado el consuelo corporal.

¡Atended, todos los sensatos! Nadie está más animado que aquel que se halla en el más elevado ser separado. Para nadie hay consuelo carnal ni corporal que no comporte daño espiritual, porque «la carne codicia contra el espíritu y el espíritu contra la carne» [Gál 5, 17]. Quien siembra un amor desordenado en la carne, cosecha la muerte eterna; y quien siempre siembra el amor recto en el espíritu, cosecha del espíritu la vida eterna. De ahí: cuanto antes el hombre escape de la creación, tanto más rápido va a su encuentro el creador. ¡Estad atentos aquí los sensatos! ¡Si la satisfacción que podemos sentir en la apariencia corpórea de Cristo puede impedirnos ser susceptibles al Espíritu Santo, cuánto más ante Dios nos impide el placer desordenado que encontramos en el consuelo de lo perecedero! Por eso la separación es lo mejor, pues limpia el alma y purifica la conciencia e inflama el corazón y despierta al espíritu y activa el anhelo y deja conocer a Dios y aleja la criatura y se une con Dios.

¡Ahora prestad atención, todos los sensatos! El animal más

veloz que os conduce a esa perfección es el sufrimiento; pues nadie prueba mayor dulzura eterna que aquel que puede estar con Cristo en la mayor amargura. Nada hay más amargo que sufrir y nada hay más dulce que haber sufrido; ante la gente nada deforma tanto el cuerpo como el amor; por el contrario nada embellece más el alma ante Dios que el haber sufrido. El fundamento más firme sobre el que dicha perfección puede estar es la humildad, pues el espíritu de aquel cuya naturaleza se arrastra a lo más bajo se eleva a lo más alto de la deidad, pues el amor trae consigo el dolor y el dolor trae consigo el amor. Vaya en pos de la total humildad quien a causa de esto alcance el perfecto ser separado; así se aproximará a la deidad. Que el mayor ser separado, Dios mismo, nos ayude a todos a conseguirlo. Amén.

Otros escritos

Granum sinapis / El grano de mostaza

I

In dem begin
hô uber sin
ist ie daz wort.
ô rîcher hort,
dâ ie begin begin gebâr!

ô vader brust,
ûz der mit lust
daz wort ie vlôz!
doch hat der schôz
daz wort behalden,
das ist wâr.

En el principio,
más allá del sentido
es siempre el Verbo.
¡Oh rico tesoro,
donde el principio engendra
al principio!
¡Oh corazón paterno,
del que con gozo
sin fin fluye el Verbo!
Aunque aquel seno
el Verbo en sí mantiene,
en verdad es así.

II

Von zwên ein vlût,
der minnen glût,
der zweier bant,
den zweien bekant,
vlûzet der vil sûze geist
vil ebinglîch,
unscheidelîch.
dî drî sîn ein.
weiz du waz? nein.
iz weiz sich selber aller meist.

De los dos un río,
de amor el fuego,
de los dos el lazo,
a los dos conocido
fluye suave el espíritu
muy semejante,
inseparable.
Los tres son uno.
¿Sabes qué? No.
Sólo él se sabe todo.

III

Der drîer strik	De los tres el nudo
hat tîfen schrik,	es profundo y terrible,
den selben reif	de aquel contorno
nî sin begreif:	no habrá sentido:
hîr ist ein tûfe sunder grunt.	allí hay un abismo sin fondo.
schach unde mat	¡Jaque y mate
zît, formen, stat!	al tiempo, a las formas, al lugar!
der wunder rink	El maravilloso anillo
ist ein gesprink,	es un brote,
gâr unbewegit stêt sîn punt.	inmóvil es su centro.

IV

Des puntez berk	El punto es la montaña
stig âne werk,	a escalar sin acción.
vorstentlichkeit!	¡Inteligencia!
der wek dich treit	El camino te conduce
in eine wûste wunderlîch,	a un maravilloso desierto,
dî breit, dî wît,	a lo ancho y largo,
unmêzik lît.	sin límite se extiende.
dî wûste hat	El desierto no tiene
noch zît noch stat,	ni lugar ni tiempo,
ir wîse dî ist sunderlîch.	de su modo tan sólo él sabe.

V

Das wûste gût	El desierto, ese bien
nî vûz durch wût,	nunca por nadie pisado,
geschaffen sin	el sentido creado
quam nî dâ hin:	jamás allí ha alcanzado:
us ist und weis doch,	es y nadie sabe qué es.
nimant was.	

us hî, us dâ,
us verre, us nâ,
us tîf, us hô,
us ist alsô,
daz us ist weder diz noch daz.

Está aquí y está allí,
está lejos y está cerca,
es profundo y es alto,
en tal forma creado
que no es esto ni aquello.

VI

Us licht, us clâr,
us vinster gâr,
us unbenant,
us unbekant,
beginnes und ouch endes vrî,
us stille stât,
blôs âne wât.
wer weiz sîn hûs?
der gê her ûz
und sage uns, welich sîn
forme sî.

Es luz, claridad,
es todo tiniebla,
innombrado,
ignorado,
liberado del principio y del fin,
yace tranquilo,
desnudo, sin vestido.
¿Quién conoce su casa?
Salga afuera
y nos diga cuál
es su forma.

VII

Wirt als ein kint
wirt toup, wirt blint!
dîn selbes icht
mûz werden nicht,
al icht, al nicht trîb uber hôr!
lâ stat, lâ zît,
ouch bilde mît!
genk âne wek
den smalen stek,
sô kums du an der wûste spôr.

Hazte como un niño,
¡hazte sordo y ciego!
Tu propio yo
ha de ser nonada,
¡atraviesa todo ser y toda nada!
Abandona el lugar, abandona
el tiempo,
¡y también la imagen!
Si vas sin camino
por la senda estrecha,
alcanzarás la huella del desierto.

VIII

Ô sêle mîn
genk ûz, got în!
sink al mîn icht
in gotis nicht,
sink in dî grundelôze vlût!
vlî ich von dir,
du kumst zu mir.
vorlîs ich mich,
sô vind ich dich,
ô uberweselîches gût!

¡Oh alma mía,
sal fuera, Dios entra!
Hunde todo mi ser
en la nada de Dios.
¡Húndete en el caudal sin fondo!
Si salgo de ti,
tú vienes a mí,
si yo me pierdo,
a ti te encuentro.
¡Oh Bien más allá del ser!

Proverbios y leyendas del Maestro Eckhart

Éste es el Maestro Eckhart,
a quien Dios jamás ocultó nada

El Maestro Eckhart dice en un sermón: la obra que Dios realiza en un alma divinamente amorosa, que encuentra pura, desnuda y separada, y en la que puede engendrarse espiritualmente, le da más alegría que cualquier obra que jamás haya realizado en todas las criaturas, y es una obra más noble que cuando creó todas las cosas de la nada.

Se le preguntó, entonces, qué quiere decir que esa obra dé tanta alegría a Dios. Respondió que Dios no tiene ninguna criatura, con una facultad tan vasta como el alma, en la que él pueda fluir con su potencia y con el fondo de su ser plenamente como en la obra por la que se engendra espiritualmente en el alma.

Se le preguntó: ¿qué es el nacimiento de Dios? Y dijo que el nacimiento de Dios en el alma no es otra cosa que el revelarse de Dios al alma, en un nuevo saber y en un nuevo modo.

Entonces se le preguntó si la mayor bienaventuranza del alma reside en la acción por la que Dios se engendra espiritualmente en ella. Y respondió: sólo esto es verdad: que Dios tiene mayor gozo en esa obra que en todas las que ha realizado en las criaturas, en el cielo y sobre la tierra; mientras que el alma es más feliz a causa de las obras por las cuales se vuelve a engendrar en él. Pues cuando Dios se engendra en ella, no la hace plenamente bienaventurada, es más, lo que la hace bienaventurada es seguir con amor y alabanza al saber en el que ha sido engendrada al volver al origen del que ha nacido ese saber; y en su común origen, ella se sostiene sobre lo que es de él y se despoja de lo que es de ella; y allí no es bienaventurada a causa de lo suyo, sino más bien de lo de él.

2

El Maestro Eckhart dice: el hombre que tiene amor divino y palabras

divinas y una fe entera, si quiere, puede recibir cada día el cuerpo de Cristo de manos del sacerdote.

3

Una pregunta es: ¿qué hace Dios en el cielo? A lo que respondió un sabio diciendo que corona su propia obra; pues las obras por las cuales Dios corona a los santos las ha realizado todas en ellos. El Maestro Eckhart dijo: se me pregunta qué hace Dios en el cielo. Y respondo que ha engendrado eternamente a su Hijo y lo engendra ahora y debe engendrarlo eternamente; así el Padre tiene una cuna en toda alma buena. Bienaventurado, muy bienaventurado, es el hombre que tiene que acunar así, en su alma, al Padre celestial. Aquello que pueda ahí ofrecerle a él, buenamente, lo disfrutará ella en la vida eterna. Es por eso que Dios ha creado el alma, para dar nacimiento en ella a su Hijo unigénito. Cuando este nacimiento tuvo lugar espiritualmente en María, esto hizo más feliz a Dios que cuando nació de ella corporalmente. Cuando ese nacimiento tiene lugar hoy en un alma buena y amorosa, eso hace más feliz a Dios que cuando creó el cielo y la tierra.

4

El Maestro Eckhart dice: quien en todas partes está como en casa es digno de Dios; y quien en todo tiempo permanece uno, a ése se le presenta Dios; y en quien han callado todas las criaturas, allí Dios engendra a su Hijo unigénito.

5

El Maestro Eckhart dice: la Sagrada Escritura llama constantemente al hombre a vaciarse de sí mismo. Pues cuanto más te vacías de ti mismo, tanto más eres dueño de ti mismo; y cuanto más dueño de ti mismo eres, tanto más te perteneces; y cuanto más te perteneces, tanto más Dios y todo lo que él ha creado te pertenece. En verdad te digo: tan verdad como que Dios es Dios y yo soy hombre, si estuvieras tan vacío de ti mismo como lo estás del ángel más alto, el ángel más alto te pertenecería, como tú te perteneces a ti mismo. En este ejercicio el hombre se hace maestro de sí mismo.

6

El Maestro Eckhart dice: la gracia no viene sino por el Espíritu Santo. Ella trae al Espíritu Santo sobre sus espaldas. La gracia no es algo que permanece, toda ella es en un devenir; no puede fluir más que del corazón de Dios, sin ninguna mediación. La gracia refleja la imagen y conduce a Dios. La gracia hace al alma divina. Dios, el fondo del alma y la gracia son uno.

7

Se cuestiona si Dios vierte su gracia en una potencia del alma o en su ser, pues ninguna criatura puede entrar en el ser del alma. A eso se responde que la gracia sólo pertenece al alma y a nada más, y cuando no es poseída por el alma, la gracia no es gracia en sí misma. No tiene ser, porque no es una verdadera criatura, es creatural. Si la gracia debe ser gracia, entonces el ser del alma tiene que ser su ser substancial. Y si Dios vertiera la gracia en una potencia del alma, sólo la potencia recibiría la acción. Pero esto no es así: Dios vierte la gracia en el ser del alma y el ser realiza, con la gracia, su obra en todas las potencias.

8

Lo dice el Maestro Eckhart: más valdría un maestro de vida que mil maestros de lectura; pero leer y vivir en Dios no lo puede conseguir nadie. Si tuviera que buscar un maestro en Escritura, lo buscaría en París en las escuelas superiores, a causa de su gran saber. Pero si quisiera preguntarle por la vida perfecta, no sabría qué decirme. ¿Adónde tengo, pues, que ir? Absolutamente a ninguna parte, a no ser a una naturaleza desnuda y vacía: ella me podría enseñar lo que yo le preguntaba en palabras. ¡Buena gente!, ¿qué buscáis en los huesos muertos? ¿Por qué no buscáis el santuario vivo que os puede dar la vida eterna? Pues el muerto no tiene de qué dar, ni de qué recibir. Y si el ángel tuviera que buscar a Dios en Dios, no lo buscaría en ningún otro lugar más que en una criatura vacía, desnuda y separada. Toda perfección reside en aceptar sufrir la pobreza, la miseria, el oprobio, las contrariedades y todo aquello que pueda suceder bajo la presión de las circunstancias, de forma voluntaria, jovial y libre, con placer y apaciblemente, sin estremecerse, y así permanecer hasta la muerte sin ningún porqué.

9

El Maestro Eckhart dice: aquello que puede inflamar el corazón del hombre en la devoción y conducirlo, lo más cerca posible, a Dios es lo mejor para el hombre que hay en el tiempo.

Pero él dijo: quien quiera ser un hijo del Padre celestial, debe hacerse extraño a la gente y a sí mismo y ser puro en su interior y tener un espíritu limpio.

¡Hombre!, abandónate, haz la virtud sin trabajo y consigue lo que tiene de mejor, o guárdate a ti mismo y haz las virtudes con esfuerzo, sin llegar jamás a conseguir lo mejor de ellas.

10

El Maestro Eckhart dice: quien está solo siempre es digno de Dios y quien está siempre consigo mismo, Dios está con él. Y quien siempre se halla en un ahora presente, Dios Padre engendra en él a su Hijo, sin descanso.

11

El Maestro Eckhart dice: el hombre que es diferente en una cosa y en la otra y que prefiere más a Dios en una cosa que en la otra es burdo y todavía está lejos y es un niño. Pero aquel para quien Dios es el mismo en todas las cosas se ha hecho un hombre. Y aquel para quien todas las criaturas son despojos y miseria, a ése le va bien.

También se le preguntaba: si el hombre quisiera salir de sí mismo, ¿se tendría que preocupar de la naturaleza? A lo que contestó: la carga de Dios es ligera y su yugo es dulce; no lo quiere sino en la voluntad y lo que llena de pavor al hombre sin formación es alegría del corazón para el que tiene formación. Nadie es el reino de Dios excepto quien está enteramente muerto.

12

Dios no carga nada sobre nosotros que no sea para atraernos a él. No quiero jamás agradecer a Dios que me ame, porque no puede dejar de hacerlo: su naturaleza le obliga a ello; quiero agradecerle porque no puede abandonar la voluntad que le hace amarme.

13

Lo más alto que el espíritu puede alcanzar en este cuerpo es que ten-

ga una morada constante fuera de todo en todo. Que deba morar fuera de todo quiere decir que debe morar en un estado de separación y en una pura libertad de sí mismo y de todas las cosas. Pero que deba morar en todo quiere decir que debe morar en un silencio constante, es decir, en una presencia interior, en su imagen eterna, allí en donde la imagen de todas las cosas brilla en la unidad.

14

Eckhart dice: hay gente sobre la tierra que engendra a Nuestro Señor espiritualmente así como su madre lo engendró corporalmente.

Se le preguntó quiénes eran esas gentes. Y entonces dijo: están vacías de las cosas y contemplan el espejo de la verdad y han llegado a ello sin saberlo; están en la tierra, pero su casa está en el cielo y se hallan en paz: caminan como los niños.

15

El Maestro Eckhart ha dicho: preferiría a un hombre que aceptara, amorosamente, recibir una limosna de pan por Dios que dar cien marcos por Dios. ¿Cómo demuestro esto? Lo hago de la siguiente manera: por lo general los maestros dicen que preferimos el honor a los bienes pasajeros. Así pues, quien da cien marcos por Dios gana más alabanzas y honor que el valor de los cien marcos. Tendiendo la mano para ofrecer ese don adquiere para sí algo más y mejor que lo que había dado, es decir, alabanza y honor. Pero cuando el pobre tendió la mano para recibir el pan ofreció todo su honor; así pues el dador ha comprado el honor y el mendigo ha vendido el honor.

Todavía algo sobre esto: el pobre, al recibir, se ha aproximado más a Dios que aquel que ha dado los cien marcos por Dios, porque quien da alegría honra su naturaleza, mientras que quien recibe oprime y desprecia su naturaleza. Se invita mucho a quien da por sus dones, pero se rechaza al pobre y se le desprecia por aquello que recibe.

16

El Maestro Eckhart dice: jamás quiero pedir a Dios que se me dé: quiero pedirle que me haga puro. Si yo fuera puro, Dios tendría que dárseme por su propia naturaleza y deslizarse en mí.

¿Cómo se alcanza la pureza? Gracias a un gemido constante hacia el

único bien que es Dios. ¿Y cómo se llega a ese gemido? Al anonadarse uno mismo, desconsiderando todas las criaturas, tu propio saber te indicará que todas las criaturas son una nada y serán nada con gemido y amargura.

Dios es un Dios puro, en sí mismo, y es por eso que no quiere morar en ningún lugar que no sea en un alma pura: en ella puede verterse y fluir enteramente. ¿Qué es la pureza? Que el hombre haya abandonado todas las criaturas y elevado su corazón hacia el bien puro, de tal manera que no encuentre consuelo en ninguna criatura y que no las desee más, excepto en la medida en que pueda comprender en ellas el bien puro que es Dios. Por lo mismo que el ojo que brilla no puede sufrir nada en su interior, el alma no puede soportar en sí misma ninguna mancha, ni nada que pueda ser mediación. Para ella las criaturas son puro objeto de placer, pues disfruta de todas las criaturas en Dios, y de Dios en todas las criaturas. Entonces es tan pura que se hace transparente a su propia mirada y no tiene necesidad de buscar a Dios lejos; lo encuentra en sí misma, pues en su pureza natural ella ha fluido en lo sobrenatural de la pura divinidad; así ella es en Dios y Dios es en ella y lo que ella hace lo hace en Dios y Dios lo hace en ella.

17

El Maestro Eckhart dice: morir de muerte al amor y al saber es una muerte más noble y tiene más valor que todas las buenas obras que la Santa Cristiandad ha hecho, desde el comienzo hasta hoy, en el amor y en el saber y que aquellas que todavía debe hacer hasta el último día. Ellas mismas sirven únicamente a esa muerte, porque es en esa muerte donde surge la vida eterna.

18

El Maestro Eckhart dice: no obligar a Dios a hacer lo que queremos se debe a dos cosas que nos faltan: humildad en el fondo del corazón y un fuerte deseo. Esto lo digo sobre mi cuerpo: Dios puede hacer todas las cosas a causa de su divino poder, pero eso no se lo puede conceder al hombre, que en sí mismo tiene aquellas dos cosas. Por esta razón, no os ocupéis de cosas pequeñas, pues no habéis sido creados para nada pequeño; el honor del mundo no es otra cosa que un cambio de la verdad y un error de la bienaventuranza.

19

Le preguntaron al Maestro Eckhart cuál había sido el mayor bien que Dios le había concedido nunca. Contestó que tres: el primero es que me han sido privados y atajados los deseos y placeres de la carne. El segundo, que la luz divina me ilumina y brilla en todas mis obras. El tercero, que cada día crezco y soy renovado en las virtudes, la gracia y la bienaventuranza.

20

El Maestro Eckhart dice: quien desea cosas elevadas, ése está elevado. Quien quiera contemplar a Dios debe tener un deseo elevado. Yo digo que Dios puede todas las cosas; pero lo que no puede hacer es negar al hombre un deseo humilde y grande; y si yo no obligo a Dios, entonces me faltan tanto humildad como deseo.

21

El Maestro Eckhart ha dicho: el hombre alcanza una semejanza tal con Dios que Dios se le hace tan caro que se olvida de sí mismo y no busca lo suyo, ni en el tiempo, ni en la eternidad; se libera de todos sus pecados y de su purgatorio, aunque hubiera cometido los pecados de todos los hombres. El hombre quiere alcanzar esta vida para comerla y beberla. Pero él dice: quien quiera ser un hijo del Padre celestial, tiene que ser extraño a las gentes y permanecer siempre alejado de sí mismo, interiormente puro, y poseer un espíritu recogido.

22

El Hermano Eckhart habló una vez de cinco cosas que, para quien las tuviera, serían una señal segura de que no podría caer nunca de Dios. La primera: si una cosa pesada pudiera sucederle al hombre, por parte de Dios o de la gente, no se le oiría nunca una palabra de queja, sino siempre palabras de alabanza y de agradecimiento. La segunda: por muy grandes que sean las cosas que le tocan, jamás se excusa ni con una sola palabra. La tercera: el hombre nunca desea nada de Dios, nada más que aquello que le quiera dar por su libre amor: es a esa libertad a la que el hombre debe retornar. La cuarta: en todo lo que hay sobre la tierra y sobre el cielo nada le puede turbar, debe hallarse en tal paz que, si el cielo y la tierra se hallaran invertidos, encontraría paz en Dios. La quinta: na-

da de lo que está en el cielo y en la tierra puede regocijarlo, pues cuando llega al punto en que nada de lo que hay en el cielo y la tierra puede perturbarlo, eso no puede dejar de regocijarlo, porque son justamente las pequeñas cosas las que te turban, también a ti.

Quien estuviera tan lejos de sí mismo y fuera tan extraño a sí mismo, tanto como lo es para sí mismo el más alto de los serafines, este ángel le pertenecería, como el serafín pertenece a Dios y Dios a él. Y ésta es una verdad desnuda, como que Dios es Dios. San Pablo: «el mundo entero está crucificado para mí y yo lo estoy para el mundo» [Gál 6, 14].

23

El Maestro Eckhart dijo una vez: yo me bautizo todos los días siete veces en la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, a toda hora del día en que hay que cantar y leer. Y digo así: Señor Jesucristo, me acerco a ti con todos mis pecados, Señor, y me lamento ante ti, en el sufrimiento y la amargura de mi corazón, y los pongo en tu corazón, tu alma y tu espíritu, así como la causa de los hombres en mi deseo; particularmente, para aquellos que lo desean de mí. Amable Señor, Jesucristo, te ruego que nos bautices y nos laves y purifiques en la potencia de tu digna sangre, llena de amor, y con ello nos revistas, nos honres y nos hagas agradables a la mirada del Padre celestial; y nos sanes y disculpes en el corazón paterno, para que el favor y el espíritu de su amor fluya en nosotros y nos despierte y actúe, y nos perfeccione en nuestros pensamientos, palabras y obras, para la mayor alabanza y la joya más íntima de su voluntad paternal amada. Amén.

24

Maestro Eckhart, el Predicador, dijo también: jamás hubo mayor virilidad, mayor guerra, ni mayor combate, que olvidarse de sí mismo y perderse.

25

El Hermano Eckhart dijo: no todo sufrimiento es loable, sino sólo aquel que proviene de la voluntad y del amor. Si se cuelga a un hombre de una horca, no sufre por gusto y desearía otra cosa. Eso no es loable. Lo mismo vale para los demás sufrimientos. En el sufrimiento no hay nada sin la virtud. Si sufro algo de mal grado y me vuelvo impaciente, eso

me entristece; también sucede con las cosas por las que he sido impaciente y las que no he sufrido por Dios; si todo lo que me ha sucedido me causa tristeza, entonces recibo del amor un pensamiento amable y una voluntad buena, para poder sufrir todas las cosas que me toquen por Dios; y de esta manera se torna en virtud a los ojos de Dios.

26

El Maestro Eckhart dijo: todos los signos, la santidad y toda la perfección que las criaturas han recibido siempre los tuvo Nuestra Señora en la forma más excelsa. Si queremos hablar de santidad, la más grande fue la de Nuestra Señora, que nunca cometió pecado. Si queremos hablar de signos, el más grande es que fue Madre de Dios, aunque nuestros maestros digan que Nuestra Señora fue bienaventurada más por el hecho de que Dios la uniera a la divinidad que por llevar corporalmente a Dios, pues fue el exceso de plenitud, que Nuestra Señora recibió de la divinidad, lo que la hizo digna de llevar en sí, corporalmente, a Dios. Tiene que ser necesariamente así: el alma desbordaba tanto que irrumpió en el cuerpo y, como consecuencia, éste fue formado; y es por eso que ella fue la Madre corporal de Dios. Por esta razón, algunos maestros dicen que la concepción del alma obra mejor en el cuerpo que el médico y todos sus medicamentos. Dios no quiere ser engendrado más que en el alma, que tiene a todas las criaturas a sus pies. Nuestros maestros dicen: el reposo eterno es la libertad de todos los movimientos.

27

El Maestro Eckhart habló sobre la palabra que san Pedro pronunció: «Nosotros hemos dejado todas las cosas» [Mc 10, 28], y dijo: has hablado bien, pues aunque fuiste invitado pudiste no seguirle. No es un canje inútil dejar todas las cosas por Dios, pues las cosas te son dadas con él, y cuando le recibes, entonces él es para ti todas las cosas.

28

El Maestro Eckhart ha dicho: todo lo que Nuestro Señor ha hecho siempre no lo ha hecho sino para estar con nosotros y para que lleguemos a ser uno con él.

29

El Maestro Eckhart predicó: san Pedro dijo: «Hemos dejado todas las cosas» [Mc 10, 28]. Y Santiago dijo: «Hemos dado todas las cosas». Y san Juan dijo: «No tenemos nada más». Entonces el Maestro Eckhart dijo: ¿cuándo se han abandonado todas las cosas? Cuando se ha dejado todo aquello que el sentido puede comprender y todo lo que se puede decir y todo lo que se puede oír y todo lo que el color hace ver: entonces se han dejado todas las cosas. Cuando se han dejado así todas las cosas somos iluminados, y más que iluminados, por la divinidad. Y entonces habló de Nuestra Señora: cuando vio a su Hijo amado sentado delante de ella como un niño, después como a un joven hermoso y como a un hombre amable, dicha visión de amor la hizo clara y pura y su corazón y su alma se conmovieron de alegría en su cuerpo. Se sustrajo a esa visión de amor, momentáneamente, para que su cuerpo y su alma pudieran ir más allá a la Santísima Trinidad.

30

Quien quiera llegar a ser lo que debería ser debe dejar lo que es ahora. Cuando Dios creó a los ángeles, el primer instante que tuvieron fue aquel en el que vieron el ser del Padre y cómo el Hijo sale del corazón paterno: exactamente como una rama verde sale de un árbol. Han disfrutado de esa contemplación durante más de seis mil años pero en el día de hoy no saben más que en el momento en que fueron creados. Y esto es a causa de la grandeza del saber, de manera que cuanto más se conoce, menos se comprende.

31

Está escrito en el Libro de la Sabiduría que todos los hombres en quienes no está el arte de Dios son vanos, pues son vanos todos los hombres en quienes no está Dios mismo [Sab 2, 21-23]. Quien no tiene el arte de Dios no puede tener a Dios; y quien no tiene a Dios no puede conocer ninguna verdad, pues Dios es quien enseña toda verdad. Y ésta es la razón por la que quien no está en Dios está en la mentira y sin ninguna sabiduría. Un hombre puede tener sabiduría mundana sin la sabiduría divina, es más, todo eso es una locura delante de Dios, y es una sabiduría sin sabiduría, y más bien cabe llamarla burla que sabiduría. Ahora la cuestión es saber quién tiene el arte divino. Aquí el Maestro Eckhart dice: éste es

el hombre que se somete totalmente a Dios, con humildad profunda y justa, de suerte que su voluntad llega a ser la voluntad de Dios y la voluntad de Dios su voluntad, pues el profeta Isaías dice así: «Dios no enseña la verdadera sabiduría más que a los humildes» [cf. Jr 9, 22-23], y en el Libro de la Sabiduría también está escrito: «Donde está la humildad está la verdadera sabiduría». Y Tolomeo, un maestro pagano, dice: entre los sabios, el más humilde es el más sabio de todos. El Maestro Eckhart dice que el amor pertenece a esa humildad, porque toda la humildad estaría completamente muerta si allí no hubiera amor, porque es el amor el que da a todas las virtudes el poder de llamarse virtudes.

32

Así debe dirigir su vida el hombre que quiere ser perfecto. Sobre esto el Maestro Eckhart dice: las obras que el hombre realiza en su interior son gozosas a ambos, al hombre y a Dios, y son dulces y se las llama obras vivas. Estas obras son preciosas ante Dios, pues él es el único que realiza en el hombre las obras que se llevan a cabo en el interior, y es por lo que el profeta Isaías dice así: «Señor, tú has hecho en nosotros todas nuestras obras» [Is 26, 12], y también Cristo dice: «El Padre, que en mí mora, él hace mis obras». También estas obras son dulces y suaves al hombre, porque todas las obras son para él dulces y gozosas, cuando el cuerpo y el alma se hallan unidos entre sí. Y esto sucede en toda esta clase de obras. Éstas también se llaman obras vivas, pues la diferencia entre un animal muerto y un animal vivo es que el animal muerto no puede ser movido si no es por un movimiento exterior, es decir, cuando se le arrastra, y es por eso que todas sus obras son muertas. Pero el animal vivo se mueve, él mismo, como quiere, porque su movimiento procede del interior y todas sus obras son obras vivas. De la misma manera, todas las obras del hombre que toman su origen del interior, allí donde sólo Dios mueve, y que vienen del ser, se llaman nuestras obras: obras divinas y obras útiles. Pero todas las obras que provienen de una causa exterior y no del ser interior, son obras muertas y no son divinas, ni son nuestras obras. También dice el Maestro Eckhart que todas las obras que hace el hombre desde el interior son obras voluntarias. Ahora bien, lo que es voluntario es dulce, por lo que todas las obras hechas desde el interior son dulces; mientras que si tienen lugar a causa de nuestro movimiento no son hechas voluntariamente, sino que son siervas, porque si no existiera aquello

que mueve desde el exterior, la obra no se realizaría, y por eso es involuntaria, sierva y amarga.

33

El Maestro Eckhart ha dicho que no hay hombre en esta vida que pueda evitar el ejercicio de las obras exteriores. Cuando el hombre se ejercita en la vida contemplativa no puede renunciar a verter al exterior la plenitud y debe ejercer en la vida activa. Es cierto que un hombre que no tiene nada de nada puede muy bien ser caritativo si da voluntariamente; pero no se puede llamar así a un hombre rico que no da nada de nada. Por eso nadie puede tener virtudes sin ejercerlas en el tiempo y en el lugar. Y aquellos que se ejercitan en la vida contemplativa y no en las obras exteriores, y que se cierran a ellas, se equivocan y no se comportan correctamente. Por tanto, digo que el hombre que está en la vida contemplativa puede y debe vaciarse de las obras exteriores mientras está en la contemplación, es más, acto seguido debe ejercitarse en las obras exteriores, pues nadie puede en todo momento y constantemente ejercer en la vida contemplativa; la vida activa llega a ser un contenido de la vida contemplativa.

34

El Maestro Eckhart, al igual que otros maestros, dice que hay dos cosas en Dios: ser y volver a ver, a lo que se llama *relatio*. Ahora bien, los maestros dicen que el ser del Padre no engendra al Hijo en la deidad, pues por su esencia el Padre no ve otra cosa que su propio ser desnudo; y se contempla a sí mismo según toda su potencia; y allí se contempla en su desnudez sin el Hijo y sin el Espíritu Santo y no ve otra cosa que la unidad de su misma esencia. Pero cuando el Padre quiere contemplarse de nuevo y volver a verse, a sí mismo, en otra Persona, entonces el ser del Padre engendra al Hijo en la visión refleja; y dado que se complace en la visión refleja, y la contemplación le es tan agradable, y como ha tenido eternamente todo el placer, por eso debería tener esa visión refleja eternamente.

35

El Maestro Eckhart, así como otros maestros, ha dicho que nadie es digno sino únicamente por aquello que piensa, y esto es por lo que se tra-

baja: se es digno por eso y por nada más. Por esta razón, quien tiene en su pensamiento algo inferior a Dios y quien actúa en vistas a cualquier cosa no es digno de Dios a menos que ame a las criaturas, sean las que sean, en Dios.

36

El Maestro Eckhart, así como otros maestros, ha dicho que en el curso de la naturaleza lo superior está siempre más dispuesto a derramar en lo inferior su potencia que lo inferior preparado a recibirla. Y ésta es la razón por la que el cielo más alto es mucho más veloz en su curso que los otros, que corren en pos del cielo superior. Y por mucho que los cielos inferiores corran en pos de los superiores, el cielo superior es más rápido en correr tras ellos y en derramarse en ellos. De la misma manera, Dios derrama su gracia divina en el hombre antes de que éste esté preparado para recibirla; y no hallamos defecto en Dios; es más, el defecto reside totalmente en nosotros, porque no estamos preparados para recibir la gracia.

37

Es un problema saber en qué momento los sentidos deben obedecer al intelecto. El Maestro Eckhart responde: cuando el intelecto depende de Dios y permanece junto a él, todos los sentidos deben obedecerle. De la misma manera en que una aguja pende de un imán, y de ésta pende otra, y muy bien pueden pender otras cuatro, en tanto que la primera aguja pende del imán, todas las demás permanecen suspendidas de él; y cuando la primera de ellas se separa del imán, también se separan las otras de ella. Por lo mismo, en tanto que el intelecto está suspendido de Dios, todos los sentidos deben seguirle, y cuando se separa de Dios, los sentidos se separan completamente de él, de manera que cesan de obedecerle.

38

El Maestro Eckhart pregunta por qué la gente es tan perezosa en buscar seriamente a Dios. Sobre esto dice: cuando alguien busca y no tiene ninguna señal de que la cosa que busca está allí, entonces busca con pereza y pena. Pero cuando encuentra alguna señal de la cosa que busca, entonces busca con alegría, cuidado y seriedad. Lo mismo debe ser con toda la gente que busca a Dios: si no encuentran dulzura divina, se vuelven

perezosos, pero si sucediera que alguien probara su dulzura, entonces buscaría a Dios con alegría.

39

El Maestro Eckhart pregunta quién es el hombre que ensalza siempre a Dios en sus oraciones. Y el Maestro Eckhart dice: a quien invoca a Dios en tanto que Dios, Dios lo exalta. Pero cuando se invoca a Dios y la intención es un bien mundano, entonces no se invoca a Dios, sino a aquello por lo que se implora a Dios, lo cual es tomarlo como a un siervo. Sobre esto san Agustín dice: todo lo que amas lo adoras, pues orar justamente y totalmente no es sino amar, y por eso lo que el hombre ama lo adora. Por eso nadie adora tan bien a Dios como el hombre que adora a Dios por Dios y nada tiene en su intención, sino a Dios.

40

El Maestro Eckhart, al igual que otros maestros, dice: quien quiera buscar una virtud debe buscarla en su origen, es decir, en Dios, pues allí se encuentran todas las virtudes en una virtud. Y cuando un hombre busca así una virtud, encuentra todas las virtudes en una virtud; y cuando un hombre llega a la unidad, en donde todas las virtudes están en una virtud, allí Dios contempla el alma y el alma contempla a Dios; y allí el alma es apelada por Dios y Dios habla con el alma y le enseña todo el arte; y allí Dios y el hombre se unen totalmente; y allí el hombre se hace señor de toda criatura y de todo el bien que siempre ha fluido de Dios, como está escrito en el Libro de la Sabiduría, donde el sabio dice: «Todo bien me ha llegado de ti solo» [Sab 7, 11], es decir: con una virtud me han llegado todas las virtudes.

41

El Maestro Eckhart ha dicho que Dios no es sólo un Padre de todas las cosas buenas, sino que también es una Madre de todas las cosas, pues es un Padre porque es causa y creador de todas las cosas. También es una Madre de todas las cosas, pues cuando la criatura toma su ser de él, él permanece junto a la criatura y la conserva en su ser. Pues si Dios no permaneciera junto a la criatura cuando ésta llega a su ser, necesariamente caería muy pronto de su ser. Pues lo que cae fuera de Dios cae del ser divino en una nada. No pasa así con las otras causas, pues éstas dejan sus

efectos una vez han llegado a su ser. Así, cuando la casa llega a su ser, el carpintero se marcha de allí, porque él no es una causa absoluta de la casa, aunque toma la materia de la naturaleza, mientras que Dios da a la criatura todo lo que ella es, forma y materia, y por eso él debe permanecer junto a ella, de lo contrario la criatura caería muy pronto de su ser.

42

El Maestro Eckhart dice: quien hace una buena acción y no la hace puramente por Dios, sino que tiene otra intención en su interior, veja el honor de Dios, porque todas las buenas obras son de Dios. Cuando el hombre pone otra intención en las obras que no sea Dios, entonces les atribuye el honor de la obra y roba a Dios su honor: entonces las obras son, todas juntas, estériles e inútiles.

43

Es un problema saber si la oración es algo mejor que los ejercicios exteriores. A esto responde el Maestro Eckhart diciendo: los ejercicios no aportan nada o muy poco al bien de la oración, pues la oración debe ser buena por su propia fuerza. Lo que es bueno sólo por la cantidad no lo es por virtud propia. Así como un reloj tiene por sí mismo un valor bien reducido, si hubiera más de mil, su valor parecería aumentar, aun siendo tan sólo a causa de la cantidad. Es por ello que, entonces, el reloj no es bueno por sí mismo, pues tiene la bondad a causa de la cantidad. Sucede lo mismo con el ejercicio exterior: la cantidad no aporta nada al bien de la oración, pues un avemaría dicha de todo corazón y con desprendimiento tiene más fuerza y bondad que mil salterios dichos de cara al exterior. Y a este respecto hay que notar que ninguna virtud consiste en hacer mil obras virtuosas, sino que la virtud es tan noble y buena en la más pequeña obra virtuosa como en mil obras. Y la virtud no toma la nobleza de las muchas obras virtuosas exteriores, pues si fuera buena por su cantidad, no sería buena por sí misma, pues todo lo que debe ser bueno por sí mismo debe ser bueno en su unidad y no en su multiplicidad. Y quien quiera ejercer justamente la virtud debe hacer virtuosamente la obra de la virtud, pues no es llamado virtuoso aquel que hace las obras virtuosas, sino aquel que hace virtuosamente las obras virtuosas. Quien da una limosna por Dios, y la da con negligencia y no con corazón alegre, hace una obra virtuosa, pero no la hace virtuosamente. Lo mismo

sucede con la oración y todas las virtudes: cuando se hace justamente es llamada virtud y no otra cosa. A este respecto hay también una enseñanza sobre la paciencia. El sufrimiento exterior no hace al hombre paciente, sino que muestra y revela si el hombre es paciente, así como el fuego muestra si el *Pfennig* es de plata o de oro. Y por eso a quien es paciente, aunque no le llegara nunca ningún sufrimiento exterior, se le llamaría paciente por esa causa. También así sucede con la oración. A quien tiene un corazón puro y dirigido hacia Dios, si no hubiera hecho nunca obras exteriores, le iría igualmente bien, pues el corazón no se hace puro por las oraciones exteriores, sino a causa de un corazón puro.

44

Los maestros dicen que Dios toca todas las cosas, es decir, todas las criaturas. Por otro lado ninguna criatura puede tocar a Dios, mientras que Dios toca a todas las criaturas, porque él las ha creado todas y las conserva en su ser. Por otro lado ninguna criatura puede tocar a Dios porque ninguna puede obrar en Dios y es ley común a todas las cosas que lo inferior no puede actuar en lo superior. Dado que todas las criaturas están por debajo de Dios, ninguna puede obrar en Dios y por tanto no puede tocarlo.

Ciertos maestros se preguntan cómo toca Dios a las criaturas sin ser manchado por ellas, que en sí mismas son muy frágiles. A este respecto los maestros dicen: nosotros vemos que el sol brilla en el fango y en la inmundicia y no por ello se ensucia; cuánto más Dios puede evitar ser manchado por la fragilidad de las criaturas. Sobre este asunto el Maestro Eckhart responde de otra manera y dice que Dios está en todas las cosas, de forma que siempre está fuera de ellas. Si una criatura enferma, como Dios está en el exterior de la criatura, no puede ser tocado por su debilidad. Vemos que el alma está totalmente en el interior del ojo y totalmente fuera del ojo, pues se halla por entero en cada párpado, y por eso si el ojo se daña no afecta al alma, pues estaba totalmente en el ojo, de manera que estaba totalmente fuera del ojo. También así está Dios en la criatura, de manera que está fuera de ella. Y por esta razón no es tocado ni manchado por las criaturas.

El Maestro Eckhart todavía respondió, sobre esto, a otro sabio y dijo que sólo Dios está en el ser de la criatura. Ahora bien, no puede haber en ningún ser fragilidad, pues la fragilidad no es otra cosa que una caída

del ser y el pecado no es otra cosa que una separación del ser. Puesto que ninguna fragilidad puede tocar al ser, y ya que Dios sólo está en el ser de la criatura, Dios no puede ser tocado por la fragilidad de la criatura. Y sobre esta gran maravilla de Dios, Juan Crisóstomo dice: que Dios está en todas las criaturas es algo que sabemos y decimos, pero cómo y de qué manera es algo que no podemos comprender. Por eso el Maestro Eckhart habla así –con el fin de que se nos haga manifiesto por completo– cuando para la palabra Dios nombra la palabra Ser. Ahora vemos y nos alegramos todos de que el ser esté en todas las cosas. Ya que Dios es el ser justo, es necesario que esté en todas las cosas.

45

En el Libro de la Sabiduría dice el hombre sabio: «La sabiduría eterna puede hacer todas las cosas, porque ella es una» [Sab 7, 27]. Sobre este asunto el Maestro Eckhart hizo un sermón y dijo: cuanto más simple es una cosa, tanto más fuerte y vigorosa es. Y esto lo mostramos así: cuando una cosa está hecha con muchos trozos juntos, toda la fuerza de la cosa reside por completo en las partes. Cuando la casa está hecha de paredes, de fundamentos y del tejado, la fuerza de la casa reside en las mismas partes, pero si la casa pudiera tener de su unidad la fuerza que tiene de las paredes, no las necesitaría. Si Dios es el bien más simple que puede haber, y en quien todas las cosas son uno, puede hacer todas las cosas: porque es uno. También los maestros paganos dicen que toda fuerza dividida se debilita. También así sucede con el intelecto: cuando se divide en la multiplicidad de la criatura se vuelve débil y enfermo frente a Dios. Ahora bien, cuando el intelecto se vacía de las criaturas y de todos los sentidos, juntos corren tras él y allí se unen entre sí; entonces el intelecto se vuelve más fuerte, de forma que obliga a Dios a hacer lo que él le pida. Pues cuando el hombre hace lo que hay en él, Dios no se lo puede impedir.

46

El Maestro Eckhart dijo en un sermón: mi humildad da a Dios su deidad, y esto lo mostramos como sigue. Lo propio de Dios es dar, pero Dios no puede dar si no hay algo que sea receptivo a su don. Ahora bien, yo me hago receptivo a su don con mi humildad y por eso hago de Dios un donante a causa de mi humildad; y como dar es lo propio de Dios, yo

le doy a Dios lo que le es propio por mi humildad. Si un señor quiere dar, debe encontrar a un receptor, pues si no hubiera un receptor, el señor no podría nunca dar, ya que por el recibir el receptor hace del señor un donante. Exactamente de la misma manera, si Dios quiere ser un donante, debe encontrar quien reciba. Ahora bien, nadie puede tomar el don de Dios excepto si es humilde. Por esta razón, si Dios quiere ejercer su propiedad divina mediante su don, verdaderamente necesita de mi humildad; pues sin humildad no me puede dar nada, porque no puedo recibir el don sin humildad. Y ésta es la razón por la que es verdad que con mi humildad yo doy a Dios su deidad.

47

El Maestro Eckhart también dijo: mi humildad ensalza a Dios, y cuanto más me humillo, tanto más ensalzo a Dios, y cuanto más ensalzo a Dios, tanto más suave y dulcemente vierte en mí su don divino y su influjo divino, pues cuanto más alta se halle la causa que fluye en mí, tanto más tierna y dulce fluye. El hecho de que Dios esté ensalzado, a causa de mi humildad, es algo que muestro como sigue: cuanto más me anonado y me rebajo, tanto más Dios se eleva por encima de mí. De la misma manera, cuanto más profundo es el barril, tanto más se eleva lo que está por encima del barril. Asimismo, cuanto más me anonado en la humildad, tanto más se eleva Dios y tanto más vierte en mí su influjo divino con suavidad y dulzura.

48

El Maestro Eckhart dice: tenemos que actuar de tal forma que no tengamos necesidad de rogar a Dios que nos dé su gracia y su bondad divinas; debemos tomarlas nosotros mismos y no pedirle nada a este respecto. Pues Dios con su influjo divino [...].

49

El Maestro Eckhart dice que Isaías habla así: «Tu luz te ha llegado, ella que es eterna e inmutable, nueva e incomprensible y libre, y te pertenece, y por eso tu corazón se puede alegrar o maravillar» [cf. Is 9, 2; 60, 1; 66, 10-13].

Ahora bien, es un problema saber cómo se puede llamar a una luz si es incomprensible; ¿cómo se explica que sea inmutable?, ¿cómo puede

llamarse lo tuyo, que es libre? A esto digo en primer lugar que Dios es una pureza, una luz en sí misma, y una luz en todas las cosas creadas y en la cual todas las criaturas son una luz. Esto explica, en primer lugar, que la propiedad de la luz es, en sí misma, ser pura y clara y la revelación de las otras cosas. Ahora bien, todo eso pertenece a Dios. Por eso digo que Dios es una luz en sí mismo. Lo segundo se demuestra así: toda cosa creada es una revelación de la causa primera, a causa de que Dios es en nosotros una luz del intelecto; y es que nuestro intelecto no puede ver la pura verdad en la luz creada, pues nada puede dar lo que no tiene. Agustín dice: nuestro intelecto no puede conocer la pura verdad, si no es en una luz simple y pura: y eso es Dios. Lo tercero se demuestra así: la criatura es una luz y Dios es una luz, como ha sido demostrado, luego el ser de la criatura no es otra cosa que una luz en la luz. Ahora bien, una luz en otra luz no es otra cosa que una luz, por lo que aquello tiene que ser verdadero. «Tú dices: luz; si es verdad que en esta vida nuestro intelecto ve la verdad pura con la luz que es Dios, entonces también es verdad que el hombre ve a Dios aquí abajo, y eso debe ser necesariamente verdad: que un hombre pueda ser aquí abajo bienaventurado.» A eso respondo y digo: aunque el hombre vea aquí abajo la verdad, con aquella luz que es Dios, no ve, sin embargo, lo que Dios es, pues él se sirve de la luz como de una mediación. Y digo: aunque viera a Dios como es, aun así no sería bienaventurado, pues en el conocimiento por mediación Dios no es otra cosa que ordenación para las criaturas. Y por eso debes darte cuenta de que Dios no convierte en bienaventurado en tanto que él es un principio (ya que así pertenece a todas las cosas), ni en tanto que es mediación (ya que así pertenece a la criatura), ni en tanto que es un fin (ya que así pertenece, sin embargo, a todas las cosas), ni tampoco en tanto que él es todo eso, sino que convierte en bienaventurado en la medida en que está por encima de todo; como si fuera simple y, en tanto que simple, [convierte en] una pura luz en sí mismo. Ahora, si quieres, pregunta: ¿cómo puede ser él una luz, si es incomprensible?, y respondo: precisamente porque es incomprensible es por lo que es una luz. Y por otro lado digo: la incomprensibilidad es una luminosidad y [ésta] es tan abierta porque su incomprensibilidad está vertida sobre su infinitud. Al haber sido vertida su infinitud sobre su simplicidad y sobre su pureza, eso hace que en Dios haya una luminosidad. Por eso es correcto decir que Dios es una luz. Aquí tienes que saber que, gracias a la luz divina, la perspectiva

de esta verdad no se aprende en la escuela en los ejercicios de las criaturas, sino que se aprende en la escuela de todas las renuncias y de la separación de las criaturas. En esa enseñanza el cielo debe ser la escuela, el libro debe ser un corazón puro, la lección debe ser la eternidad, el maestro debe ser la luz increada y también la verdad. Es lo que creía David cuando dijo: «Oh Dios, en tu luz vemos la luz» [Sab 35, 10].

Con respecto a las otras cosas es preciso que tengas presente: ¿cómo llega el que es inmutable y cómo llega el que está en todas partes? ¿A quién llega aquel que está en todos los corazones? A eso respondo: él no llega como si llegara a ser cualquier cosa o como si ganara cualquier cosa para sí mismo, sino que llega ordenadamente; llega aquel que estaba oculto y, él mismo, se ha revelado; viene como una luz que estaba oculta en el corazón de las gentes y en su intelecto, de manera que ahora sea conformado con el intelecto, y en el deseo, y en el ser más íntimo de su espíritu. Así, Dios está en el interior de forma que nada es sin él, ni nada puede no ser con él, sino que sólo él es todo lo que hay allí. Es por eso que llega, para engendrarse en el intelecto y en el deseo, de manera que allí nada sea sin él, ni nada con él, sino que el intelecto y el deseo reciban la plenitud; y quien note esto –no ser nada de nada en él, nada de nada con él, sino sólo un lugar para Dios, pues ni tan siquiera él mismo sabe que es un lugar para Dios, tal como dice David: «Señor, la luz de tu rostro ha sido impresa sobre nosotros» [Sab 4, 7]– es como si hubiera dicho: debes callarte y arrepentirte y suspirar y ser razonable y llegar a ser puro en tu deseo, a fin de que experimentes su intimidad divina. Habla con él, como quien lo hace con su semejante, y así como primero hablabas con Dios, y de Dios, en la tercera persona, también así hablas con Dios en la segunda persona. Tienes que olvidarlo todo y sólo saber de Dios y decir: «Tú eres mi Dios, pues sólo tú eres interior, sólo tú eres todas las cosas». Ninguna criatura es susceptible de Dios, excepto la creada a su imagen, es decir, el ángel y el alma del hombre: ellas son susceptibles de Dios para que él sea en ellas y ellas en él. Para las otras criaturas Dios es esencial, no porque lo hayan comprendido, sino porque sin él no podrían tener el ser. Tampoco lo ven en su presencia, sino que Dios las ve en lo que tienen de más íntimo; y su potencia no es tal que él no pueda hacer nada sin ellas, sino tal que nosotros no podemos hacer nada sin él. Dado que Dios está en el alma como en sí mismo, por esa razón el alma se llama un lugar, un lugar de paz, pues Dios está allí como en sí mismo, allí

está el reino de los cielos y también la paz sin aflicción, [de forma] alegre y amable. Un alma bienaventurada descansa en Dios como en aquello que le es propio y mucho más.

El hombre que saliera totalmente de sí mismo sería puro y al mismo tiempo encontraría a Dios en Dios y a Dios con Dios; lo cual tiene el mismo efecto, pues todo cuanto él es, es Dios, y todo cuanto Dios es, es él; pues Dios es a la vez en aquél y es al mismo tiempo aquél; y aquél es al mismo tiempo en Dios y es al mismo tiempo Dios, pues ellos son de tal forma uno que uno no puede ser sin el otro.

50

El alma no se diferencia en nada de Cristo, porque tiene un ser engendrado y un ser creado. Esto no lo tiene Cristo en la persona eterna. Y si el alma quisiera despojarse de su nacimiento y de su creaturalidad, de una vez, sería la misma cosa y exactamente el mismo ser que él. Yo digo: despójate de tu criatura, pues despojarse de ella es un trabajo que se ama a sí mismo, y cuanta más pena da, tanto más grande es la alegría.

51

Quien tiene las cosas en sí es amado de Dios. Lo primero es la renuncia a los bienes, lo segundo a todo gozo, lo tercero renunciar a sí mismo.

52

El Maestro Eckhart ha dicho que podemos muy bien ver y conocer a Dios en el ser del alma. Es más: cuanto más se acerca un hombre en esta vida al ser del alma por su conocimiento, tanto más cerca está del conocimiento de Dios. Pero esto sólo sucede en el rechazo de las criaturas y con el salir de sí mismo. Tienes que saber cómo yo amo a la criatura en Dios, sin embargo jamás puedo amar a Dios en la criatura tan puramente como en mí. Todavía tienes que salir de ti y volver a ti: en eso consiste y habita la verdad, en que nadie la encuentra si busca en las cosas exteriores. Cuando María Magdalena se apartó de todas las criaturas y entró en su corazón, allí encontró a Nuestro Señor. Dios es puro y claro: por eso no puedo encontrar a Dios si no es en algo puro. Ahora bien, el interior de mi alma es más claro y puro que ninguna criatura: por eso encuentro a Dios, con toda seguridad, en mi interior. Yo soy también una

vida en el interior de Dios, pues todo lo que es en el Padre es una vida en él, tal como dice Juan: «es así como el Padre engendra al Hijo y, en el mismo nacimiento, yo fluyo de él». Por tanto él pronuncia la palabra, en la que el Hijo es en sí mismo y en su interior más íntimo. Pues todo lo que ha sido creado en él es una vida en él, por esta razón yo soy una vida en la interioridad de Dios. Juan: «Y la vida era la luz de los hombres» [Jn 1, 5]. Ten presente cómo dice que la luz divina es en nosotros, que es nuestra luz, y en la que vemos todas las cosas que comprendemos con el intelecto.

Dios es un ser y un ser perfecto, sin el que los seres no son, porque todos los seres son de su ser. Que Dios nos ayude para que seamos ese mismo ser. Amén.

53

El Maestro Eckhart dijo: hay siete grados de la vida contemplativa. Quien quiera ejercitarse en la vida contemplativa tiene que encontrar un lugar tranquilo y, en primer lugar, pensar cuán noble es su alma que ha fluido de Dios, sin mediación, y esa consideración tiene que hacer entrar al hombre en una gran alegría. En segundo lugar, una vez haya considerado todo eso, tiene que pensar lo mucho que Dios ha amado su alma, creada a imagen de la Trinidad, y todo lo que Dios es por naturaleza –y que el alma puede ser por la gracia–; a este respecto es necesario que el hombre alcance una alegría mayor que la anterior, pues es más noble que hayamos sido creados a imagen de la Trinidad que simplemente haber sido creados por Dios, sin mediación. En tercer lugar el hombre debe pensar lo mucho que Dios lo ha amado eternamente, pues por lo mismo que la eternidad ha sido eternamente, también Dios ha amado eternamente al hombre. En cuarto lugar, el hombre ha de pensar que Dios le ha invitado a disfrutar con él, eternamente, de la misma realidad que Dios ha disfrutado eternamente y, eternamente, ha de disfrutar, y que es el mismo Dios. En quinto lugar el hombre debe entrar de nuevo en sí mismo y reconocer a Dios en él mismo, lo cual sucede cuando el ser no puede ser sin el ser y el ser es alimentado por el ser, pues ningún ser puede ser alimentado con el alimento que no haya sido transformado en una naturaleza bienaventurada, como aquella de la que se alimenta; y eso debe venir de un ser que él mismo sea el ser. Ahora bien, no hay ninguna cosa que sea por sí misma excepto Dios. Por eso mi alma no puede ser ali-

mentada por nada que no sea Dios. Y cuando el hombre retorna de esta manera a sí mismo encuentra a Dios en él mismo. Si Dios quiere que yo sea, tiene que darme el ser. Ningún ser puede sostenerse sin Dios, por eso, si él quiere que yo tenga un ser, tiene que dárseme a sí mismo. En sexto lugar, el alma debe reconocerse en Dios y esto sucede así: todo lo que es en Dios, es Dios. Si, entonces, mi imagen ha sido eternamente en Dios, y todavía es y siempre debe ser, por esta razón mi alma ha sido eternamente una con Dios y es Dios; así me encuentro a mí en Dios, en un saber tan alto, de forma que yo he sido eternamente Dios en Dios. Y eso hace que el hombre que pueda ejercitarse en su interior sienta una alegría tal que no pueda decir a nadie. En séptimo lugar, el hombre ha de reconocer a Dios en sí mismo tal como es, sin comienzo, de quien todas las cosas han fluido. Nadie puede llegar a tener ese conocimiento, integralmente, en esta vida, pues afectaría a la visión del ser divino, lo que no puede suceder aquí abajo.

54

Tenéis que saber: toda nuestra perfección y bienaventuranza depende de que el hombre atraviese y supere toda la creaturalidad, toda temporalidad, todo ser y penetre en el fondo sin fondo.

55

Dios jamás se revela al alma ni [...], a no ser que traiga a su marido, es decir, su libre querer por completo.

56

Nadie puede comprender qué es la alegría del Señor. Pensad, sin embargo, alguna cosa acerca de esto. La alegría del Señor es el Señor mismo y nadie más; el Señor es un intelecto vivo, esencial y en sí mismo, que se comprende a sí mismo y es y vive en sí mismo y es el mismo. Con todo esto no he apuntado ningún modo, sino que le he quitado todos los modos, pues él mismo es modo sin modo y es vivo y feliz por lo que es. Tal es la alegría del Señor y es el Señor mismo. Lo blanco no es lo negro, como un algo no es nada. Nada es aquello de donde no puede ser quitado nada; algo es aquello de donde puede ser quitada alguna cosa; así es siempre en Dios. Lo que es algo, al mismo tiempo lo es en Dios; en sí mismo no existe. Cuando el alma se une a Dios, al mismo tiempo, tiene en sí

misma, perfectamente, todo cuanto es en alguna cosa. Allí el alma se olvida de sí misma, como es en sí misma, y olvida todas las cosas despertándose divina en Dios, tal como él es en ella; y ella se ama en él, a quien está unida sin diferencia, de manera que ella no tiene necesidad de nada excepto de él y se alegra en él. ¿Qué más quiere desear o saber?

57

Que Dios sea inmutable hace que todas las cosas se muevan. Hay algo deseable que hace que todas las cosas se muevan y que retornen allí de donde han salido, y eso permanece inmutable en sí mismo; cuanto más noble es una cosa tanto más se mueve con deseo.

58

Dios soporta tan poco la semejanza como que él no sea Dios. Semejanza es lo que no hay en Dios. Hay unidad en la deidad y en la eternidad, pero la semejanza no es unidad. Si yo fuera uno no sería semejante. La semejanza no es forma de lo que hay en la unidad: ser uno en la unidad, no en la semejanza.

59

La primera obra que Dios hace en el alma es engendrar a su Hijo, y de ella fluyen los otros dones en el alma, como también lo hacen la gracia y las virtudes. Lo que Dios puede obrar en el alma es engendrar a su Hijo y es necesario que esto sea así. Es lo propio de Dios no poder dejar de engendrarse en mí y en todos. También digo que Dios me engendra a mí, su Hijo, lo cual también lo digo de todos. Que todos nosotros seamos engendrados por Dios, en tanto que su Hijo, no es sorprendente, puede reconocerse junto a las criaturas. Atended a lo que digo: aquel hombre no es éste; yo no soy lo que sois vosotros y vosotros no sois lo que yo soy. Quitad, ahora, la nada y todas las criaturas son una; quitad la nada de todas las criaturas y todas las criaturas serán una. Lo que queda es uno. ¿Qué es lo uno? Es el Hijo a quien el Padre engendra. Si, ahora bien, tenemos que ser el mismo Hijo a quien el Padre engendra, es necesario que quitemos la nada de todas las criaturas. La nada que son todas las criaturas es algo que preocupa al hombre, hasta el punto de que él no es el Hijo que engendra el Padre. Dios nos dice que abandonemos la nada, para que podamos ser el mismo Hijo que el Padre engendra. Por

eso el hombre debe ser uno y tiene que hacerse extraño a todas las imágenes y formas antes de llegar a ser ese mismo Hijo que el Padre engendra. Y el hombre debe dejar todos los seres y no sólo los extraños, es más, debe abandonar también su propio ser, pues el Hijo de Dios y el Hijo del hombre no son dos hijos, sino un Hijo y un ser. El hombre tiene que separarse de todos los seres extraños y, antes que nada, de su propio ser y estar solo en el ser desnudo del Hijo: en la deidad. He dicho: para que el hombre sea el mismo Hijo que el Padre engendra tiene que dejar todo su ser propio. Bastante gente tiene mucho ser extraño: ¿cómo deberían abandonar su ser propio? El hombre debe abandonar siempre su ser propio, si quiere ser el mismo Hijo que el Padre engendra. Pablo dice al respecto: «Seremos transformados en su Hijo» [2 Cor 3, 18 y Rom 8, 14-s.; 29, 30]. Hay que entenderlo así: sólo el Hijo es amado del Padre, por eso todo lo que el Padre ama tiene que amarlo en ese Hijo, y en tanto que llegamos a ser el mismo Hijo a quien el Padre engendra, somos transformados en su Hijo de amor, y así somos el Hijo mismo. Estad seguros de que es necesario que sea así: Dios tiene que amarlo en nosotros y en todas las criaturas, como en su Hijo unigénito. Y esto sucede cuando dejamos la nada y nos hacemos extraños a ella. El hombre tiene que rechazar todas las cosas y olvidarlas, con el fin de no conservar más que el ser único del Hijo. Esto parece mucho, pero no es nada. Dios nos llama para algo fácil: abandonar la nada. Quien se halla sin porqué ha abandonado la nada; de esta manera, tenemos el mundo entero y toda la riqueza. Estad seguros de que todas las cosas son para el hombre bueno. Si yo soy mejor que vosotros, todo el bien que hacéis y tenéis es más mío que vuestro, pues todo lo que conserváis, lo conserváis en la nada. Pero si yo he dejado la nada, entonces soy ese mismo Hijo a quien el Padre engendra; de esta manera, todas las cosas son mías en el ser de Dios.

60

¿Qué puede ser más dulce que tener un amigo con quien puedas hablar de todo lo que hay en tu corazón como contigo mismo? Es verdad.

61

Cuando Dios hizo al hombre, lo más íntimo de la deidad se unió al hombre.

62

¿Qué es el decir de Dios? El Padre se contempla, a sí mismo, en un conocimiento simple y mira en la pureza simple de su ser, en donde ve formadas a todas las criaturas. Allí se dice a sí mismo, esta Palabra es clara comprensión y eso es el Hijo.

63

Cuando se dice hombre, se entiende a una persona; cuando se dice humanidad, se entiende toda la naturaleza humana.

64

Los maestros dicen qué es la naturaleza: es una cosa que puede recibir el ser. Es por lo que Dios unió, divinamente, en sí a la humanidad y no al hombre. Yo digo que Cristo fue el primer hombre. ¿Cómo es eso? Quien es primero en la intención es el último en la acción, como el tejado es lo último de una casa.

65

El rostro más alto del alma tiene dos acciones: por una, el alma comprende a Dios, su bondad y su emanación. De ahí que ame a Dios y lo comprenda hoy y no mañana. Por eso la imagen no reside en las potencias, a causa de su inestabilidad. La otra acción, que está en el rostro más alto, es oculta. En la ocultación se halla la imagen. Cinco cosas tiene la imagen en sí misma. La primera es que ha sido hecha por otro. La segunda es que está ordenada por él. La tercera es que ha fluido. La cuarta es que, por naturaleza, le da lo mismo ser de naturaleza divina; es una substancia que consiste en sí misma, es una luz pura fluida de Dios, allí no hay diferencia alguna, pues comprende a Dios. La quinta: está inclinada hacia la imagen de la que proviene. Dos cosas adornan la imagen. La primera, que ha sido teñida según ella misma. La segunda, que tiene algo de eternidad en sí misma. El alma tiene tres potencias: la imagen no consiste en ellas, pero tiene otra potencia que es el intelecto agente. Ahora bien, Agustín y el nuevo maestro dicen que en el interior se hallan unidas la memoria, el intelecto y la voluntad, sin diferencia entre ellas. La imagen oculta deja de ser en el ser divino y el ser divino brilla, sin mediación, en la imagen. La voluntad de Dios es que seamos santos y que hagamos las obras para que nos volvamos santos. La santidad consiste en

el intelecto y la voluntad. Los mejores maestros dicen: la santidad reside en el fondo y en lo más alto del alma, allí el alma está en su fondo, allí donde se deshace de todos sus nombres y de sus propias potencias. También las potencias son una caída. De la misma manera en que no se puede dar un nombre a Dios, tampoco se puede dar un nombre al alma en su propia naturaleza. Y cuando ambos se unen, allí hay santidad.

El ser es tan noble que se da a todas las cosas. Si no hubiera ser, un ángel sería como una piedra.

66

Durante un sermón sobre un capítulo de la Escritura, un gran maestro de lectura habló de un hombre del que se lee que desde hacía ocho años deseaba que Dios le mostrara a alguien que le enseñara el camino de la verdad. Y como tenía tan gran deseo, allí llegó una voz de Dios y le dijo: «Dirígete a la Iglesia, allí encontrarás a un hombre que te ha de enseñar el camino de la verdad». Él fue y encontró a un hombre pobre, con los pies destrozados y embarrados: todos sus vestidos apenas valían tres *Pfennig*. Le saludó y le dijo: «¡Que Dios te dé un buen día!». El hombre respondió: «¡Nunca he tenido un mal día!». Él le dijo: «¡Que Dios te dé fortuna!, ¿qué me dices a eso?». Y le respondió: «¡Jamás he tenido infortunio!». Pero él insistió: «¡Que seas bienaventurado!, ¿qué me contestas?». «¡Nunca he sido desventurado!» Él le dijo: «¡Que Dios te dé salud!: explícame esto, pues no puedo comprenderlo». Le dijo: «Voy a hacerlo. Tú me dices que Dios me dé un buen día; y yo digo que nunca me ha dado un mal día. Si tengo hambre, alabo a Dios; si tengo frío, alabo a Dios; si soy miserable y estoy en el oprobio, alabo a Dios: es por lo que nunca he tenido un mal día. Cuando me has dicho que Dios me dé fortuna, te he contestado que nunca la he tenido mala. Pues lo que Dios me ha dado o ha dispuesto en mí, sea agradable o penoso, amargo o dulce, lo he recibido de Dios como lo mejor: por eso no he sido nunca infeliz. Me has dicho que Dios me haga bienaventurado y te he contestado que nunca he sido desventurado, dado que he dispuesto mi voluntad en la voluntad de Dios de forma absoluta: lo que Dios quiere también lo quiero yo y por eso nunca he sido desventurado, pues sólo he querido la voluntad de Dios». «¡Ah, buen hombre!, si Dios te quisiera echar al infierno, ¿qué podrías decir a eso?» Entonces le dijo: «¿Echarme en el infierno? ¡Se lo reprocho! Pero aun así, si quisiera echarme en el infierno, tengo dos

brazos para presionarle. Un brazo es la verdadera humildad que le pondría por debajo y [entonces] le rodearía con el brazo del amor». El hombre habló así: «Prefiero estar en el infierno y tener a Dios que en el reino de los cielos y no tener a Dios».

67

El Maestro Eckhart dijo a un hombre pobre: «¡Dios te dé un buen día, hermano!». «Señor, tenedlo vos mismo, yo nunca he tenido uno malo.» Él dijo: «¿Por qué, hermano?». «Porque todo lo que Dios siempre me ha dado para sufrir lo he sufrido alegremente por él y cuando me hallé indigno de él no estuve jamás triste ni afligido.» Él dijo: «¿Dónde has encontrado a Dios por encima de todas las cosas?». «Cuando he dejado a todas las criaturas, entonces he encontrado a Dios.» «¿Dónde has dejado a Dios, hermano?» «En todos los corazones puros y limpios.» «¿Qué clase de hombre eres, hermano?» «Soy un rey.» Él dijo: «¿Sobre qué reinas?». «Sobre mi carne. Pues todo lo que mi espíritu ha deseado siempre de Dios, mi carne fue aún más ágil y veloz en obrarlo y sufrirlo que mi espíritu en recibirlo.» Él dijo: «Un rey debe tener un reino, ¿dónde está pues tu reino, hermano?». «En mi alma.» Él dijo: «¿Cómo es eso, hermano?». «Cuando he cerrado las puertas de mis cinco sentidos y deseo a Dios con todo mi corazón, entonces encuentro a Dios en mi alma, tan devota y alegremente como está en la vida eterna.» Él dijo: «Tú debes ser santo, ¿quién te ha hecho santo, hermano?». «El estar en silencio, mis meditaciones y mi unión con Dios; eso me ha arrastrado al cielo, pues nunca pude encontrar reposo en las cosas que son menores que Dios. Ahora lo he encontrado y tengo descanso y alegría en él, eternamente, y esto está más allá del tiempo y de todos los reinos. Ninguna obra exterior es tan perfecta que impida la interioridad.»

68

Al Maestro Eckhart llegó un bello joven desnudo. Le preguntó de dónde venía. Le dijo: «Vengo de Dios». «¿Dónde lo has dejado?» «En los corazones virtuosos.» «¿Adónde quieres ir?» «A Dios.» «¿Dónde lo encontraste?» «Allí donde dejé a todas las criaturas.» «¿Quién eres?» «Un rey.» «¿Dónde está tu reino?» «En mi corazón.» «Cuida que nadie lo posea contigo.» «Es lo que hago.» Entonces el Maestro Eckhart lo condujo a su celda y le dijo: «Coge el hábito que quieras». «Así yo no sería un rey», y desapareció. Había sido Dios mismo, que estuvo un rato con él.

69

Una pequeña llegó a un convento de Predicadores y preguntó por el Maestro Eckhart. El portero dijo: «¿A quién tengo que anunciar?». Ella dijo: «No sé». Él dijo: «¿Cómo es que no sabéis quien sois?». Ella dijo: «Porque no soy ni una joven, ni una mujer, ni un hombre, ni una esposa, ni una viuda, ni una virgen, ni un señor, ni un criado, ni un escudero». El portero fue junto al Maestro Eckhart: «Venid a ver a esta maravillosa criatura, de la que no he oído jamás hablar –dejadme acompañaros–, sacad la cabeza y decid: "¿Quién pide por mí?"». Así lo hizo. Ella le habló como lo había hecho con el portero. Él le dijo: «Querida niña, tus palabras son verdaderas y hábiles: explícame cómo lo entiendes». Ella dijo: «Si fuera una joven, estaría en mi primera inocencia; si fuera una mujer, engendraría el Verbo eterno, sin cesar, en mi alma; si fuera un hombre, pondría fuerte resistencia a todos los pecados; si fuera una esposa, sería fiel a mi querido y único esposo; y si fuera una viuda, suspiraría constantemente por mi único amor; y si fuera una virgen, prestaría un servicio fructífero; si fuera un criado, me sometería humildemente a Dios y a todas las criaturas; y si fuera un escudero, haría trabajos pesados y serviría a mi señor con toda mi voluntad y sin discusión. No soy ninguna de estas cosas y tan pronto soy esto como lo otro, y así voy». El maestro volvió a entrar y dijo a sus discípulos: «He oído hablar al ser humano más puro que jamás he encontrado, según me parece».

Este ejemplo es conocido como el de la hija del Maestro Eckhart.

70

El albergue del Maestro Eckhart

El Maestro Eckhart dice que una vez llegó un hombre pobre a Colonia del Rin para buscar la pobreza y vivir para la verdad. Allí llegó una virgen que le dijo: «Querido niño, ¿quieres comer conmigo, por el amor de Dios?». Él contestó: «Con mucho gusto». Cuando se hubieron sentado, ella dijo: «Come bien y no te avergüences». «Si como demasiado, es un pecado; si como demasiado poco, también es un pecado; el camino de en medio está bien: debo comer como un hombre pobre.» Ella preguntó: «¿Qué es un hombre pobre?». Él contestó: «Consiste en tres cosas. Una es estar muerto a todas las cosas naturales; la segunda, no desear demasiado bien; la tercera, no desear sufrimiento a nadie, tanto como a uno mismo». Ella preguntó: «Ah, querido niño, dime, ¿qué es la pobre-

za del hombre interior?». Él dijo: «También consiste en tres cosas: la primera es una separación perfecta de todas las criaturas, que están fuera de Dios en el tiempo y en la eternidad. La segunda, verdadera humildad del hombre interior y exterior. La tercera es una cuidada interioridad y un espíritu siempre elevado hacia Dios». Ella preguntó: «¿Qué es la pobreza de espíritu?». Él dijo: «Preguntáis demasiado». Ella dijo: «Nunca he podido comprender que fuera demasiado oír hablar del honor de Dios y de la salvación del hombre». El hombre dijo: «Decís verdad. También esto depende de tres cosas: la primera es que el hombre, en el tiempo y en la eternidad, no sepa más que de Dios; la segunda que no busque a Dios fuera de sí mismo; la tercera que no posea ningún bien particular, ni lo lleve de un lugar a otro». Ella preguntó: «El Maestro Eckhart, nuestro padre, ¿debería entonces no transportar sus sermones desde su celda a su cátedra de predicador?». Él respondió: «No». «¿Por qué?» «Cuanto más temporal es una cosa, tanto más corporal es, y cuanto más corporal, tanto más temporal.» Ella dijo: «En verdad, el huésped no viene de Bohemia». «El sol que brilla en Colonia también brilla en la ciudad de Praga.» Ella dijo: «Explícame eso». Él dijo: «No me corresponde a mí, estando aquí presente el Maestro Eckhart». El Maestro Eckhart dijo: «Quien no tenga la verdad en su interior que ame la de fuera, así la encontrará también dentro». Ella dijo: «Ese alimento está bien pagado». Él dijo: «Muchacha, pagad pues por el vino». Ella dijo: «Con mucho gusto, preguntadme». «¿Cómo debería reconocer el hombre las obras del Espíritu Santo en su alma?» Ella dijo: «En tres cosas. La primera es que, día a día, adelgace en las cosas, en los deseos del cuerpo y en el amor natural. La segunda, que de tarde en tarde engorde en el amor y la gracia de Dios. La tercera, que con amor y celo esté más inclinado en hacer por su prójimo que por sí mismo». Él dijo: «Es justo lo que observan los amigos de Nuestro Señor». Él dijo: «¿Cómo debe reconocer un hombre espiritual si Dios está presente, junto a él, en su oración o en su ejercicio?». Ella dijo: «En tres cosas. La primera, en la oferta que Dios promete a sus elegidos: oprobio del mundo y sufrimiento del cuerpo. La segunda: crecer en gracia según la grandeza del amor entre él y Dios. La tercera: Dios no cesa de enseñar al hombre una vía nueva de verdad». Él dijo: «Es necesario que sea así. Dime: ¿cómo podría saber un hombre si todas sus obras se hacen según la muy alta voluntad de Dios?». Ella dijo: «En tres cosas. La primera, que nunca le falte una consciencia pura. La segunda, que no se separe nunca

de la unión con Dios. La tercera, que sin cesar el Padre celestial por su influencia engendre en él a su Hijo». El Maestro Eckhart dijo: «Si todos los pecados estuvieran tan bien pagados como este vino, muchas almas del purgatorio estarían hoy en la vida eterna». Entonces dijo el hombre pobre: «Lo que aquí hay a pagar de más le toca al Maestro Eckhart». El Maestro Eckhart dijo: «Hay que dejar a los viejos disfrutar de su vejez». El pobre dijo entonces: «Deja obrar al amor, para que lo haga sin casualidad». La virgen dijo: «Dime, padre, ¿en qué reconocerá un hombre si es un hijo del Padre celestial?». Él dijo: «En tres cosas. La primera es que el hombre haga todas sus obras por amor. La segunda, que reciba de Dios todas las cosas por igual. La tercera, que deposite toda su esperanza sólo en Dios y en nadie más». El pobre dijo: «Dime, padre, ¿en qué debe un hombre reconocer que la virtud obra en él en su más alta nobleza?». Él dijo: «En tres cosas. Ama a Dios por Dios, el bien por el bien, la verdad por la verdad». El maestro dijo: «Queridos hijos, ¿cómo debe vivir el hombre que enseña la verdad?». La virgen dijo: «Debe vivir de tal manera que lo que enseñe con sus palabras lo cumpla con las obras». El pobre dijo: «Está bien. También debe comportarse desde el interior, con el fin de poseer en su ser más de lo que pueda aportar con sus palabras».

De la misma manera que el Verbo eterno es un nacimiento del Padre celestial, así también la voluntad de Dios es un nacimiento y un llegar a ser de todas las criaturas.

Éste es el albergue del Maestro Eckhart.

Bula de Juan XXII
«In agro dominico»
de 27 de marzo de 1329 en la que se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart

Juan, obispo, siervo de los siervos de Dios, en memoria eterna.

En el campo del Señor, cuyo guardián y trabajador somos por disposición divina, aunque sin haberlo merecido, debemos ejercer el cuidado espiritual con tanta vigilancia y prudencia que, si alguna vez un enemigo vierte la cizaña sobre la simiente de la verdad, ésta sea sofocada en su surgimiento, antes de que se multiplique con una germinación nociva, y así, destruida en su origen la semilla del vicio y arrancadas las espinas de los errores, la cosecha de la verdad católica pueda crecer abundantemente.

Con gran dolor anunciamos que, en estos tiempos, uno de los países germánicos, de nombre Eckhart, según se dice, doctor y profesor en Sagrada Escritura, de la orden de los Hermanos Predicadores, ha querido saber más de lo que era necesario y en modo imprudente y sin seguir la medida de la fe, porque girando su oído a la verdad se ha dirigido a las invenciones. Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre, conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos. Ha enseñado numerosos artículos que oscurecen la verdadera fe en muchos corazones y ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo, que asimismo ha expuesto por escrito.

De la investigación llevada a término contra él, en primer lugar por orden de nuestro honorable hermano Enrique, arzobispo de Colonia, y retomada, por orden nuestra, por la Curia romana, hemos constatado en modo evidente, por confesión del mismo Eckhart, que ha enseñado y escrito veintiséis artículos que dicen así:

1. Habiéndosele preguntado en una ocasión por qué Dios no había creado antes el mundo dio como respuesta, así como todavía ahora, que Dios no había podido crear antes el mundo porque nada puede actuar antes de ser; por tanto, tan pronto como Dios fue, enseguida creó el mundo.

2. Asimismo, se puede sostener que el mundo ha existido desde la eternidad.

3. Asimismo, de una vez para siempre, desde el instante en que Dios fue y engendró a su Hijo –a Dios coeterno e igual en todo–, también él creó el mundo.

4. Asimismo, en toda obra, incluso mala –y digo mala sea en orden a la pena, sea en orden a la culpa–, la gloria de Dios se hace manifiesta y resplandece por igual.

5. Asimismo, quien injuria a alguien alaba a Dios, justamente por ese mismo pecado de injuria, y cuanto más y más fuertemente injuria, tanto más alaba a Dios.

6. Asimismo, quien blasfema al mismo Dios alaba a Dios.

7. Asimismo, quien pide por esto o lo otro pide el mal y pide de mala manera, porque pide la negación del bien y la negación de Dios, y pide que Dios se niegue a sí mismo.

8. Quien no busca honores, ni provecho, ni la devoción interna, ni santidad, ni recompensa, ni el reino de los cielos, sino que ha renunciado a todo esto y a todo lo que es suyo, en tales hombres Dios es honrado.

9. Recientemente me he preguntado si querría recibir o desear alguna cosa de Dios: sobre eso quiero reflexionar bien, porque, si recibiera cualquier cosa de Dios, estaría por debajo de él o sería inferior a él, como un siervo o un esclavo, y él, al dar, sería como un señor, y no es así como debe sucedernos en la vida eterna.

10. Nosotros seremos transformados en Dios y convertidos totalmente en él; de la misma manera en que en el sacramento el pan es convertido en el cuerpo de Cristo, así seré yo en él transformado, ya que él mismo me hace su ser uno y no [simplemente] semejante; por el Dios vivo, en verdad, que allí no hay ninguna distinción.

11. Todo lo que Dios Padre ha dado a su Hijo unigénito en la naturaleza humana me lo ha dado también a mí: de ahí no excluyo nada, ni la unión ni la santidad, sino que me lo ha dado todo como se lo ha dado a él.

12. Todo lo que la Sagrada Escritura dice de Cristo se verifica completamente en todo hombre bueno y divino.

13. Todo lo que es propio a la naturaleza divina le es totalmente propio al hombre justo y divino; por esta razón, ese hombre hace todo lo que Dios hace; y él ha creado, junto con Dios, el cielo y la tierra y engendra el Verbo eterno, y Dios no sabría hacer nada sin un hombre así.

14. El hombre bueno debe conformar su voluntad a la voluntad divina, de forma que quiera todo lo que Dios quiere; ya que, en cierto modo, Dios quiere que yo haya pecado, no debo querer no haber cometido pecados, y ésta es la verdadera penitencia.

15. Si un hombre hubiese cometido mil pecados mortales y se hallara en justa disposición, no debería querer no haberlos cometido.

16. Dios no dispone, propiamente, ningún acto exterior.

17. El acto exterior no es, precisamente, ni bueno ni divino y no es propiamente Dios quien lo realiza o lo produce.

18. No produzcamos el fruto de las obras exteriores, que no nos hacen bien, sino de las interiores que hace y realiza el Padre, que habita en nosotros.

19. Dios ama las almas, no la obra exterior.

20. El hombre bueno es el Hijo unigénito de Dios.

21. El hombre noble es ese Hijo unigénito de Dios que el Padre ha engendrado desde la eternidad.

22. El Padre me engendra como el suyo y mismo Hijo. Lo que Dios hace, todo eso es uno; por eso me engendra como Hijo suyo, sin diferencia alguna.

23. Dios es uno según todos los modos y bajo cualquier aspecto, de manera que en él no puede encontrarse ninguna multiplicidad, sea en el intelecto o fuera del intelecto; quien, con todo, ve dualidad o diferencia no ve a Dios, pues Dios es uno, más allá de todo número y por encima de todo número y no se suma con nada que [no sea] uno. De ello se sigue que en Dios no puede haber, ni ser pensada, ninguna diferencia.

24. Toda diferencia es extraña a Dios, tanto en la naturaleza como en las personas. La prueba es que la naturaleza es una y es ese uno, y toda persona es [igualmente] una y ese mismo uno que es la naturaleza.

25. Cuando se dice: «Simón, me amas más que a éstos» [Jn 21, 15], el sentido de este «más que a éstos» indica el bien, pero no la perfección. De hecho, donde hay un primero y un segundo hay un más y un menos, una

graduación y un orden, pero en el uno no hay ni grado ni orden. Por eso quien ama a Dios más que al prójimo actúa bien, pero no perfectamente.

26. Todas las criaturas son una pura nada: yo no digo que sean poco o algo, sino que son una pura nada.

Además se ha dicho que Eckhart había predicado otros dos artículos con las palabras siguientes:

1. Hay algo en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera de esta manera sería increada e increable, y eso es el intelecto.

2. Dios no es ni bueno, ni mejor, ni perfecto; si digo bueno de Dios, lo digo tan mal como si al blanco lo llamara negro.

No sólo hemos hecho examinar por doctores en sagrada teología todos los artículos arriba expuestos, sino que también los hemos examinado, cuidadosamente, nosotros mismos con nuestros hermanos. Y, finalmente, hemos constatado según el informe de cada doctor, como según el nuestro propio, que los primeros quince artículos mencionados y también los dos últimos, tanto por los términos empleados como por el contexto de sus pensamientos, contienen errores o han sido manchados por la herejía; pero los otros once, de los que el primero empieza: «Dios no dispone, etc.», los hemos encontrado malsonantes en la expresión, muy temerarios y sospechosos de herejía, aunque por medio de muchas aclaraciones y explicaciones puedan tener o recibir un sentido católico.

Para que tales artículos, y su contenido, no puedan continuar corrompiendo el corazón de la gente vulgar a la que han sido predicados, ni obtener crédito entre los otros, Nosotros, bajo el consejo de los hermanos nombrados, condenamos y reprobamos expresamente como heréticos los primeros quince artículos y los dos últimos; como malsonantes, temerarios y sospechosos de herejía los otros once arriba citados, así como todos los libros y opúsculos de este Eckhart que contienen los susodichos artículos o alguno de ellos. Si, así, alguien osara sostener obstinadamente o aprobar estos artículos, es nuestra voluntad y ordenamos que, contra quien defendiese o aprobara los quince arriba citados y los dos últimos o alguno de ellos, sea tratado como herético y que, contra quien defendiese o aprobase los otros once, en cuanto a su texto, sea considerado como sospechoso de herejía.

Queremos, además, hacer saber, sea ante quienes fueron predicados o

enseñados los susodichos artículos, sea a todos los otros que los han llegado a conocer, que el llamado Eckhart, confesando al final de su vida la fe católica, revocó en cuanto a su sentido y también repudió los veintiséis artículos susodichos que reconoce haber predicado; desaprobó también todo lo predicado y escrito por él o enseñado en las escuelas que pudiese inducir en el ánimo de los fieles un sentido herético o erróneo y contrario a la verdadera fe. Todo eso quiso que fuese tenido absolutamente y completamente por revocado, como si hubiese abjurado de esos artículos, así como del resto, uno por uno y separadamente, sometiéndose él mismo y todos sus escritos y todas sus palabras a la decisión Nuestra y de la Sede Apostólica.

Dado en Aviñón, el 27 de marzo de 1329, el sexto día de las calendas de abril, en el año decimotercero de Nuestro Pontificado.

Notas

El templo vacío

Intravit Iesus in templum... Wir lesen in dem heilige êvangeliô, daz unser herre gienc in den tempel: DW (Pr. 1) I, 4-20; Largier I, 10-22. Bruger 259-268, Ancelet I 43-49; Libera 223-229.

Probablemente de 11 de febrero de 1326, este sermón pudo formar parte de una serie dedicada a la cuaresma. La cita evangélica (Mt 21, 12) que encabeza el sermón introduce uno de los principales temas del programa de predicación de Eckhart: la preparación para la Pascua, en la que debe tener lugar el sacrificio del cordero. El sentido de «paso» que conlleva dicha fiesta de la tradición israelita debe ser entendido aquí como una purificación ritual y una limpieza del espíritu, que en el texto viene representada por el templo, como metáfora del alma, del que Jesús expulsa a los mercaderes. La pureza del lugar, el vaciado del alma, constituye la primera preparación para el sacrificio que conduce a la salvación; no así las obras –representadas en el sermón por las palomas–, que, aun sin ser malas en sí mismas, debido a la buena intención depositada en ellas, más bien se interponen en el camino de liberación absoluta. Se trata de un sacrificio, el de la Pascua, cuya única víctima es el alma como imagen del cordero, y éste a su vez de Jesucristo. No cabe la mercancía como ofrenda, pues la única mediación es el Hijo sacrificado. La expulsión de los mercaderes significa el ataque al sacrificio, mediatizado por las buenas obras y las oraciones en el tiempo, y que responde a una estructura de intercambio (*do-ut-des*). El sacrificio pascual, sin embargo, es vacío de intención, es sin porqué (*sunder warumbe*) y carece de fundamento, aun siendo el fundamento de toda comprensión y hogar de la divinidad. La gratuidad del sacrificio, como contrapartida al negocio, cuya expresión es «sin porqué» y que es constante en el lenguaje eckhartiano, se remonta en el ámbito germánico a la mística holandesa Beatrijs von Nazareth (†1268) y su rastro puede seguirse en Hadewijch y Marguerite Porete (*sans pourquoy*), la *Theologia Deutsch*, Angelus Silesius y Martin Heidegger; ver el sermón «Vivir sin porqué» (Pr. 5 b). La pureza de la liturgia interior prepara algunos de los temas centrales de la exégesis eckhartiana: la naturaleza noble del alma y sus relaciones con la naturaleza increada de Dios; el engendramiento ininterrumpido del Hijo, por parte del Padre, en el alma, como única mediación, que supera cualquier intermediario en la *unio mystica*; la figura del sacrificio del templo nos lleva a las formas de negatividad que dominan la hermenéutica eckhartiana. Siempre con el Prólogo al Evangelio de san Juan como contexto, Eckhart desarrolla una metafísica de la luz cuyo simbolismo de la oscuridad volvemos a encontrar más adelante; cf. 36, 54-55.

35, 6: «echó» (*was ûzwerfende*). La tensión dialéctica «dentro-fuera» del vocabulario eckhartiano queda manifiesta en este caso por el prefijo *ûz-*, que indica la salida al mundo a la que está sujeta el alma y en cuyo exterior se pierde y desgasta, aunque también expresa la salida extática del alma: *ûzgân*, como en Lc 19, 12, que da pie a Eckhart al tratado «Del hombre noble» (115-ss.) otras expresiones similares en este sermón: «echó a golpes» (*ûzsluoc*) y «expulsó» (*ûztreip*) (35, 31).

35, 11: «el templo vacío» (*den tempel... ledic hân*) *ledec, ledic, lidic*, adj. «solo», «vacío», «libre»... *–heit, ledikeit–*. Señala una de las formas de autonegación (*vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs*), llegar a ser vacío como él era cuando todavía no era (*ledik werden, wie er war, als er noch nicht war*), fórmula que se repite constantemente (cf. Pr. 2: «La virginidad del alma», 41, 27) encaminada a la fórmula principal de la *mors mystica* del espíritu (Haas 1989, págs. 161 y 217). Traducimos *ledic* por «vacío» (*îtelkeit*), siguiendo otra de las múltiples acepciones del vocabulario de las formas de negatividad: «estar vacío» (*laere sîn*); «solo», «libre», «liberado» (*ledic, vrî*): ver Haas 1996, págs. 323-324; «espacio vacío» (*leerer raum*): Haas 1989, pág. 88; al mismo tiempo, siempre según un sentido paradójico del lenguaje, «estar vacío de sí mismo» quiere decir estar lleno de Dios (*Seiner selbst leer sein heisst Gottes voll sein*), (*id.*, págs. 402-403) o de la sabiduría divina (*daz wir vil 'îteler vaz entlêhen' und daz diu alliu gevüllet werden mit götlicher wîsheit...*): DW I, 222, 11; «el hombre debe retirarse y vaciarse (*ledic machen*) de todo pensamiento, palabras y obras, y de todas las imágenes del intelecto, para permanecer por completo en un sufrir a Dios (*in eine gotlîden*) que lo deja inactivo», en Pfeiffer DW II, 4, 11-14, cit. en Libera 1984, 299, n. 55); pero «vacío» (*îtel*) también comporta la negatividad por ausencia, como las obras realizadas fuera de Dios (*die seind alle ydell*: DW II, 388, 86), y aunque el vaciado del alma es sinónimo de la desapropiación, de la negación de atributos o cualidades personales (*eigenschaften*), sólo dicho sacrificio proporciona lo verdaderamente propio (*ie lediger, ie eigener*: DW V, 299, 5); cf. *In Gen. II* n. 31; *In Ioh.* n. 107). La tradición eckhartiana recoge el término *ledic*, que en Tauler adquiere un sentido ambiguo con «sufrir» (*liden*); cf. Haas, 1971, pág. 133; cf. 35, 13-15 «templo... alma» (*tempel... sêle*): el alma como templo del espíritu es una expresión paulina (1 Cor 3, 16-s.; 6,19-s.; 2 Cor 6, 16), y en el mismo Eckhart: *Domus mea. Nota primo quod domus dei est ipsa essentia animae cui solus deus illabitur* («Mi casa, advierte en primer lugar que la casa de Dios es el mismo ser del alma, en la que sólo habita Dios»: LW XXIV, n. 234; n. 249).

35, 15: «formado y creado... el alma del hombre» (*gebildet und geschaffen hât... menschen sêle*). Para toda la problemática de la semejanza entre el alma y Dios remitimos a las notas de los sermones «Cómo tenéis que vivir» (Pr. 16 b) y «La imagen de la deidad impresa en el alma» (Pr. 40).

35, 27: «todavía» (*noch*). El ritual interior supera la condición temporal en un presente eterno, razón por la que toda acción del alma es siempre actual.

36, 33: Por negocio se entiende que la ofrenda se eleva con la intención de recibir algo a cambio (*do-ut-des*), normalmente en forma de beneficios y ventajas. Justo la intención en la acción o en las obras es lo que pretende evitar el pensamiento del Maestro Eckhart en este sermón y en otros (cf. Pr. 5 b: «Vivir sin porqué»); la única intención buena es la ausencia de intención, el obrar sin porqué, pues, como dirá el tratado «Del ser sepa-

rado», evita la salida del alma y su caída en la fugacidad de los deseos, por muy bienintencionados que éstos sean. También aquí se puede entender cuál es la función salvífica de la gracia, que actúa libremente (36, 46) y de forma independiente a las acciones de los hombres, que en nada afectan a la voluntad divina; la gracia (*gratia gratis data*; «dada sin porqué») será el camino por el que el hombre podrá restaurar la semejanza con aquello que Dios es por naturaleza (cf. 125, 8). Sólo el amor (36, 43), entendido como el sacrificio absoluto de desapego y renuncia a la propia voluntad, puede dirigir al hombre a aceptar la voluntad de Dios. La función mediadora de los mercaderes, o de quienes elevan sus ofrendas y oraciones, realizan ayunos, etc., no hace sino alejar al alma de Dios y desviarla hacia otros fines. Como se ve en otros textos (Pr. 16 b: «Cómo tenéis que vivir»), la única mediación posible es la del Hijo, dado que por su identidad con el Padre no entorpece la unión con la divinidad.

36, 46: «lo son gracias a Dios» (*daz sint sie von gote*). El hombre, en tanto que criatura, no posee el ser por sí mismo; su ser le viene de Aquel Único «que Es» (Éx 3, 14); se trata de un aspecto central de la tradición neoplatónica y agustiniana, que en el pensamiento ontológico de Eckhart iba a sufrir diferentes modulaciones. Para una reflexión más detallada, ver «El anillo del ser» (Pr. 8). En este pasaje el ser viene determinado por la propiedad de aquello que puede darse; sólo puede dar aquel que es y cuyo ser es el objeto de su don; el hombre, en la medida en que no es, a causa de su condición de criatura, nada puede dar, pues nada esencial le pertenece. Paradójicamente, en la renuncia se dan las condiciones para la consecución del ser; el presente pasaje no deja de poner en relación las ideas contenidas en el versículo citado de Éx 3,14 y 1 Jn 4, 8 («Dios es amor»).

36, 54-55: «luz y tinieblas» (*lieht und vinsternisse*). La oposición entre ambos términos reproduce la del ser y el no ser, caracterizado enseguida, en el texto, por la ignorancia de la verdad que domina a quien busca lo suyo y no a Dios: único ser que por su naturaleza libre no busca lo suyo. La idea de Dios como «una luz en sí misma», frente a la oscuridad de la criatura, volvemos a encontrarla en el sermón «El fruto de la nada» (Pr. 71) (*Surrexit autem Saulus de terra*: 87-ss.), donde la metáfora de la luz desarrolla una compleja metafísica, que encuentra sus referencias evangélicas en 1 Tim 6, 16: *lucem habitans inaccessibilem* (mora en luz inaccesible): sobre este tema ver Davy y Renneteau 1976, págs. 137-319.

37, 70-71: «como vacía es la nada» (*als daz niht ledic ist*). La libertad de la nada consiste, precisamente en no estar «ni aquí, ni allí» (*noch hie noch dâ enist*), escapando así a todo tiempo y lugar, pero sobre todo a los atributos o propiedades por las que tanto apego siente el alma y que son causa de su ausencia de ser. La diferencia entre la nada a la que está sujeta la criatura y la nada como *locus non locus*, en tanto que estado de encuentro con Dios, señala la dialéctica entre esas dos nadas. La frase «no tienes que pretender absolutamente nada» (37, 71-72) expresa la ausencia de intención.

37, 94: El principal tema del pensamiento eckhartiano, el engendramiento y nacimiento del Hijo en el alma del hombre, aparece aquí en relación con un proceso de iniciación que, inevitablemente, lleva al conocimiento de la verdad. En efecto, comprender es concebir (*enpfangen*) en el interior a Dios mismo y, en la medida en que sólo hay un objeto de comprensión (Dios), éste sólo puede hacerse manifiesto a partir de un nuevo

nacimiento o una nueva forma de comprender. Desde esta perspectiva propuesta, el nacimiento eterno y sin cesar (*in dem selben nû âne underlâz*) del Hijo supone la vía de salvación y liberación a través del conocimiento de la verdad. La hermenéutica eckhartiana propugna la identificación del hombre con esa verdad anunciada, que se vehiculiza a través del nacimiento eterno, tal como aparece al final de «Los pobres de espíritu» (Pr. 52) (81, 219-222; cf. 45, 174-176).

38, 110-133: «atributos personales... antes de que Dios la haya sostenido» (*eigenschaft... und ê daz sie got hât understanden*). Se refiere a las cualidades personales, a lo propio por lo que el hombre busca, erróneamente, lo suyo, pensando que esa diferencia personal y característica con los otros le es esencial y constitutiva; nada más lejos de lo que busca el hombre nuevo de Eckhart, precisamente el desprendimiento de todo atributo y la aniquilación de toda diferencia. Este proceso de deconstrucción de la personalidad (cf. *In Ioh.*, 290: *abnegare personale*; *abnegare proprium*) halla el mismo sentido que otras expresiones similares del lenguaje negativo eckhartiano (*abnegare se ipsum*): «separación» (*sunder warumbe, gelâzenheit, abegescheidenheit*), «renuncia» y «abandono» o «dejamiento», que también halla su significado en el autoextrañamiento. Largier apunta que el término *eigenschaft* debe ser comprendido en tres niveles: ontológico (el ser del hombre halla su realidad en su retorno al ser de Dios), moral (dicha relación es «sin porqué») y epistemológico (el entendimiento debe superar toda representación mediadora); para un largo comentario sobre este término, ver Largier I, 754-757. También es el tema central de la novela de Robert Musil *Der Mann ohne Eigenschaften* (El hombre sin atributos). Respecto a la ignorancia, se trata aquí de un principio de «descreación» sobre el mundo.

38, 124-125: «intelecto creado» (*geschaffener vernunfut*).

38, 128: «nonada» (*nihtes niht*). Traducimos con esta expresión teresiana, que muestra el carácter negativo de la criatura, o ser creado, al tiempo que expresa el elemento paradójico de la doble negación; la criatura es una nada, pero justo anonadándose, aniquilándose o negándose a sí misma, halla su contrario: el ser en Dios.

38, 133: «sostenido» (*understanden*). El verdadero ser es la humanidad a través de Cristo; por eso el alma debe anonadarse (aniquilarse) o salir de sí misma para conseguir el verdadero sustento. Más compleja es la relación entre lo creado (la criatura, pero también el alma) y lo increado, Dios mismo, que se sitúa en la base del alma para dotarla de soporte, siendo al mismo tiempo su fundamento (*grunt*), aun cuando él mismo carece de fundamento; ver «Del ser separado». Sobre la problemática en torno al aspecto de lo creatural, ver Haas 1989, págs. 172-188.

38, 138-40, 206: El resto del sermón versa sobre la problemática de una hermenéutica del Verbo, para lo que remitimos al sermón «Dios es un Verbo que se habla a sí mismo» (Pr. 53).

39, 176: «sabiduría» (*wîsheit*) (*sapientia*). Sobre la relación del Hijo con el aspecto femenino y materno, ver «Los pobres de espíritu» (Pr. 52).

40, 189-190: «eseidad esencial» (*weselîche isticheit*). Según M. Bindschedler, correspondería a *quidditas*, aunque no en el sentido escolástico de *essentia*, sino como principio vivo y existente: «aquello por lo cual una cosa es lo que es» (en *neuhochdeutsch*: «*das-/wodurch-etwas-das-ist-/was-es-ist*»); según esto, *isticheit* debería ser próximo a *quo est* (opuesto a *quod*

est), M. Bindschedler, «Zu den deutschen Seinsbezeichnungen bei Meister Eckhart», *Festschrift H. de Boor*, Múnich 1971, págs. 493-497, cit. en Libera, n. 133.

La virginidad del alma

Intravit Iesus in quoddam castellum... Ich hân ein wörtelîn gesprochen des êrsten in dem latîne: DW I (Pr. 2), 24-45; Largier I, 24-36; Bruger 271-280; Ancelet I, 52-56; Libera 230-236.

Se trata de uno de los sermones contenidos en la lista de los condenados en el *Proc. Col.*, a pesar de que el propio Eckhart no reconoció la autenticidad del texto presentado, no llegó a tomar distancia de él respecto a su contenido. El motivo del sermón viene dado por la cita evangélica (Lc 10, 38). Todo el sermón está impregnado de la misma hermenéutica de la desapropiación, que viene señalada por los modos de negación, como ya se ha visto en el anterior sermón (Pr. 1); lo que allí era el vacío del alma como lugar único en el que Dios puede morar, se presenta ahora como una ciudadela o castillo interior cuya defensa reside justamente en su pureza. Esta ascética presupone una transformación, no ya de los modos de comprensión, sino de los géneros: todo hombre debe ser no sólo sin mancha (*magedt*) sino «esposa» (*wîp*), pues en la maternidad se cumple la fecundidad que hará posible el nacimiento eterno del Verbo de Dios. Dos son los grandes temas que configuran todo el sermón a partir, como indica Largier, de la lectura de *castellum* (castillo) y *mulier* (mujer), cuyo sentido alegórico se centra en la paradoja de «una virgen que era mujer» (*juncvrouwe, diu ein wîp was*): la virginidad del alma está asociada a la maternidad de María y la pureza o vaciado interior a la fecundidad y la contemplación, que da lugar al nacimiento de Dios en el alma, en la parte más noble, llamada *burgelîn*, y que introduce el gran tema eckhartiano de la «centella» o chispita (*vünkelîn*). Allí, en la ciudadela, Dios es recibido por una virgen que era una mujer casada (*wîp*), es decir, Dios es concebido (*enpfahet*) en el seno de una virginidad fecunda, pues la maternidad de la misma asegura, a su vez, el nacimiento o engendramiento incesante de Dios en el alma. Pero no bastará con que el espíritu sea virgen, esa parte del alma tendrá que ser mujer, es decir, fecunda, para poder concebir al Hijo que Dios engendre, y al mismo tiempo, por su parte, engendrar de nuevo al Hijo en Dios, con lo que el hombre participa del Padre a través de la virginidad en la que el Padre ha concebido al Hijo. El tema de la virginidad y las ideas que el Maestro Eckhart tenía de la mujer han sido motivo en los últimos años de intensos estudios; ver Ruh 1989, págs. 142-ss.; Jantzen 1994.

41, 7: «subió a una ciudadela... fue recibido» (*gienc ûf in ein bürgelîn... enpfangen*). El sentido alegórico del alma como una ciudad amurallada y fortificada es conocido por la literatura mística: castillo interior, morada (Teresa de Ávila). Traducimos aquí por «recibir» el acto de acoger en el interior de la ciudadela a Jesús; a causa de la extensión del simbolismo este mismo verbo (*enpfangen*) es traducido en otros lugares por «concebir», tanto en un sentido de alumbramiento como de comprensión intelectual (concepción).

41, 10-27: «virgen... como yo era, cuando todavía no era» (*juncvrouwe... als ich was, dô ich niht enwas*). Sobre la necesidad de que la virgen sea fecunda, cf. 41, 7. También aquí el estado virginal está asociado a la vacuidad del alma pura y libre (*ledic*) –cf. «El templo vacío» (Pr. 1)– de las imágenes extrañas, es decir, de sacrificios ajenos al alma misma. La

única imagen apropiada y propia, siempre en la perspectiva de una desapropiación previa, es la *imago Dei* (Jesucristo). No se debe confundir, sin embargo, la imagen extraña con el proceso de extrañamiento necesario para llegar a la imagen propia o esencial. La virginidad, como estado de máxima pureza del alma del hombre o templo de Dios (2 Cor 6, 16), es símbolo de la fidelidad al único esposo; la anterior referencia a las imágenes extrañas puede ser entendida aquí en el sentido de la prohibición bíblica, respecto a la adoración en el templo del alma de ídolos extranjeros, que enturbian la visión del vacío interior y que estaría en estrecha relación con el sermón anterior. El estado virginal o de vacío espiritual remite siempre al estado anterior a la creación y al ser nacido (*alsô ledic, als ich was, dô ich niht enwas*). Eckhart se pregunta cómo alguien que ha nacido a la vida del intelecto, a la comprensión inteligible (*vernünftic leben*), puede quedar vacío de las imágenes extrañas (*vremden bilden*). No hay que confundir la visión beatífica de la divinidad, que tiene lugar durante la vida intelectual del hombre, con la visión paulina expresada en la expresión «cara a cara» (*facie ad faciem*) de 1 Cor 13, 12; es posible tal vida bienaventurada en el «siglo» (*zît*), donde el vaciado debe entenderse con respecto al «ser separado» y al desapego de esas mismas imágenes, que en sí mismas no son malas, aunque sí el apego a ellas. En un contexto agustiniano, no es malo el oro, sino el deseo del oro; en Eckhart, la intención puesta en la cosa. Por eso el hombre puede poseer en sí mismo todas las imágenes, incluso las que están en Dios mismo –pudiéndose referir aquí a la Trinidad–, pero sin que lo sujeten al tiempo, sino justo como cuando todavía no había llegado al ser, en ese «ahora presente» o «eterno» (*gegenwertigen nû*) que se identifica con el ahora en el que (yo) todavía no era (*dô ich niht enwas*) de la eternidad previa a la creación. La preexistencia del hombre, en tanto que idea o imagen ejemplar en Dios, supone que nada se crea de nuevo, puesto que todo fue hecho en un instante (*nû*), para siempre y completamente: en Eckhart también se conoce como la «plenitud del tiempo»; cf. *In Ioh.* n. 31 y n. 45; *Sermo* II/ 2; XXV/ 1 n. 6; VIII n. 90; *In Eccli.* n. 38. En tanto que *causa essentialis*, Dios es el fundamento (*grunt*) de todas las cosas, pero también plenitud de todo lo que se halla actualmente en el tiempo, pensamiento cuya referencia se halla en san Agustín, *De trinitate* V c. 16 n. 17; XII c.7 n.10 y en el proio Eckhart: *Quaestio Parisiensis* I: *Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, exsistens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: «ego sum qui sum»* (Éx 3, 13-14) (Digo que Dios tiene todo previamente en sí mismo en pureza, plenitud y perfección, en extensión y grandeza y que él es la raíz y causa de todas las cosas. Y esto es lo que quiso decir cuando habló así: «yo soy el que es»). En la *causa essentialis* todas las cosas son superadas, y tanto más el hombre como intelecto purificado de todos los seres, mediante la hermenéutica de la desapropiación, vacío y libre de sí mismo; ser de nuevo formado (reformado) por Dios (ser supremo), superando así la creación y, con ello, también el pecado en la caída. Largier halla la recepción crítica de dicha expresión (*als ich was, dô ich niht enwas*) en Marquard von Lindau, quien cita y critica al Maestro, así como también en Ruusbroec, porque asocia el pensamiento eckhartiano con ideas provenientes de los ambientes del «Libre Espíritu», en tanto que falsas profecías que sostienen la pretensión de igualdad del hombre con Dios, más allá de las personas divinas (Largier I, 762).

41, 32-42, 33: «sólo lo semejante tiene motivo para la unión con lo semejante» (*glîch*

und glîch aleine ein sache ist der einunge). Se trata de una tesis con una larga tradición (Aristóteles, *De anima* I, 2, 404 b 17); otra traducción posible que recoge mejor dicha tradición sería: «sólo lo semejante puede unirse a lo semejante»; «lo semejante ama a lo semejante»; Quint traduce *sache* por *Grund* (*daz glîch und glîch aleine eine sache ist der einunge*), que también puede tener sentido de «causa».

42, 37-38: «hacerse fecundo... sea mujer» (*vruhtbaere werden... ein wîp sî*): cf. 43, 79-80. La paradoja de ser virgen y mujer hay que entenderla desde la perspectiva de la esposa que no sólo es virgen sino también fecunda y en disposición de ser madre, es decir, de engendrar. Es conocida la importancia que para la obra del maestro tuvieron sus relaciones con las comunidades religiosas femeninas y la influencia que sobre él ejercieron ciertas concepciones. A partir de los siglos XII-XIII el papel de las mujeres en la religión se ve reducido notablemente por el poder clerical; la guía de comunidades de beguinas, entre otras, es encomendada por el Papa en 1267 a los dominicos. Eckhart se ocupó personalmente de la *cura monialium* durante los años en que desempeñó cargos relevantes en su orden y entre las distintas estancias como profesor en París. Son numerosos los términos usados por la espiritualidad femenina que encontramos en los sermones de Eckhart, como: *viriditas* (Hildegard von Bingen 1997, pág. 182); «desnudez espiritual» (Mechtild von Magdeburg); «no voluntad» (Marguerite Porete). Pero más allá de la simple relación e interacción de temas doctrinarios entre Eckhart y las mujeres ha interesado recientemente revisar algunas de las posiciones que van desde las que presentaban al maestro como un adelantado feminista y defensor de aquéllas, a quienes predicaba sus difíciles sermones, no minimizando de esta manera en absoluto su valor intelectual, hasta el considerar que Eckhart predicaba a las mujeres porque lo necesitaban, a causa de su condición inferior y pecadora. Para Jantzen, el Maestro se sitúa así en la misma línea de la tradición teológica patrística, así como de Agustín y Tomás de Aquino, para quienes las mujeres fueron creadas a imagen de Dios, pero sólo según el espíritu, mientras que su realidad social y material estaba reservada al servicio y la reproducción (Agustín, *De trinitate* XII, 7), razón por la que la verdadera fecundidad proviene de la mujer casada; para esta autora los ejemplos de Eckhart son sexistas pues siempre están en relación con la reproducción y no con otro posible papel social. Eckhart, siguiendo a los Padres, relaciona a la mujer con la facultad inferior, pasiva y material, y al hombre con la razón superior, activa y espiritual (Jantzen 1994, pág. 412-ss.). Pero ¿qué quiere decir «inferior» en Eckhart? ¿Debe ser considerado en un sentido peyorativo y por ello Eckhart un misógino que no sólo no favoreció una visión positiva de la mujer de su época, sino que incluso con su postura contribuyó a la persecución de mujeres, a causa, por ejemplo, de su postura crítica respecto a las visiones de aquéllas? La facultad inferior, material, debe ser fecunda para poder recibir en sí misma todas las formas; por eso también Jesús es principio pasivo de sabiduría (la madre en la que el hombre reposa), mientras el Padre es el principio activo. Más bien parece que Eckhart reserva al principio pasivo la mayor virtud, así como María, la Madre de Jesús, por su capacidad de mayor humillación, se equipara a la mayor de las virtudes consideradas por el propio Eckhart; cf. «Del ser separado» (127, 77-ss.). No es fácil distinguir entre una valoración superior-inferior en las potencias del alma, al tiempo que son realidades analógicas y unívocas (*In Ioh.* 1, 16, n. 182-183). Por otro lado, el intelecto asociado co-

mo facultad superior al varón no puede ser engendrado si no proviene de un espíritu que es mujer, como se dice explícitamente en el texto; el mismo san Agustín pone de manifiesto la coimplicación de ambas partes en la imagen de Dios (*De Trinitate*, 566-7); cf. 53, 101-54, 108.

43, 90-99: «en el alma hay una potencia... potencia única del Padre» (*ein kraft in der sêle... einiger kraft des vaters*). La potencia de la que aquí habla Eckhart es el intelecto (*vernunft*), que, como la voluntad, es una potencia absolutamente espiritual y emanada del Padre; pero al hablar, a continuación, de otra potencia (*vünkelîn*) más allá del intelecto y la voluntad parece haber superado posiciones anteriores más intelectualistas, provenientes de la «escuela albertina» de Colonia, en las que se tiende a identificar a Dios con el intelecto (*Dâ von bin ich aleine saelic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne*, DW I, 153); cf. «El anillo del ser» (Pr. 8) y Largier I, 835.

43, 97-98: «coengendra» (*mitgebernde*). Se trata de un doble engendramiento-nacimiento, por el que el alma, habiéndose situado fuera del tiempo, participa de la creación propia y de la divinidad.

44, 110-115: «ahora eterno... mismo ahora» (*êwigen nû... éin nû*). Sobre la identidad del instante y la eternidad, ver Haas 1984, 335-369; cf. 99, 19.

44, 124: se refiere a la voluntad, cf. 43, 90-99.

44, 131: «instante» (*ougenblik*).

44, 135-45, 149: cf. 135, 402-136, 413; acerca del sufrimiento (*lîden*), ver Haas 1989.

45, 115-158: «una potencia... una custodia... una luz... una centella» (*ein kraf... ein huote... ein lieht... ein vünkelîn*). La doctrina de la «centella» o chispita del alma aparece aquí íntimamente ligada a la del nacimiento de Dios y ambas constituyen la experiencia superior de comprensión de la mística y filosofía eckhartianas. Entendida también en el texto bajo las metáforas de «custodia» o «casa», «luz», «fondo» (*grunt*), «ciudadela», encuentra sus equivalentes latinos en *apex mentis, abditum mentis, archa animae, scintilla, essentia animae, supremum animae, sinderesis, aliquid, castellum, lumen, custodia, virtus*. Las fuentes de una larga tradición cristiana y platónica respecto de dichos conceptos es muy rica, aunque parece que Eckhart depende específicamente de Orígenes (*Homilia IV in Psalmum* XXXVI); en «Del hombre noble» (*sâme gotes ist in uns*: 117, 71), que en un contexto más amplio se relaciona con la *essentia animae* y el *abditum mentis* de san Agustín (cf. *De Trinitate* XIV c. 8 n. 11), que llegarían a Eckhart a través de Alberto Magno, que a su vez lo recoge del neoplatonismo de Dionisio Areopagita, el *Liber de causis* y los *Elementatio theologica* de Proclo. Es la parte más noble del alma y, aunque a veces Eckhart la denomina también «potencia», está más allá del intelecto y la voluntad (45, 177-ss.), que no pueden atisbar nada en ella; pero Dios mismo, en la medida en que es entendido trinitariamente, es decir, en sus personas, tampoco puede acceder a ella: se trata de la deidad (*deitas; gotheit*), cuyo nivel de comprensión y experiencia supera toda representación hipostática, pues allí Dios se halla sin forma, uno y único (*ein und einvaltic*). Esta unidad simple de la deidad, en donde el Dios trinitario se anonada, es llamada también en otros lugares «desierto» (*wüesti*) –también «silencio»–, y es el lugar en el que el alma se asemeja a Dios. Eckhart busca el comprometido camino de hablar de la vida interior (intratrinitaria) de Dios y su «forma sin forma» en el alma, por eso es *aliquid in anima* (algo en el alma) y no *aliquid animae* (al-

go del alma), salvando la increaturalidad de Dios y la creaturalidad del alma. También es el lugar de la recepción de la gracia, por la que el hombre, según Máximo el Confesor, podrá retornar a su naturaleza semejante con Dios e igualarse a la naturaleza de la divinidad. Finalmente en ella tiene lugar la experiencia de la creación completa en la eternidad; ver la Bula y las tesis que fueron condenadas en el *Proc. Col.* (Suárez-Nani, en *Eckh.The.*, págs. 31-96). En algunos sermones, como indica Largier, el fondo del alma o *vünkelîn* es asociado al *intellectus* (*vünkelîn der vernünftticheit*), como potencia superior, pero en tanto que principio pasivo, como la perfecta vacuidad de la virginidad, desde una perspectiva aristotélica, coincide con el *intellectus possibilis*. En la *Qu. Par.* I, Dios es entendido como intelecto: al entrar el hombre en la vida intelectual de Dios se hace intelecto, como también el Hijo es *intellectus* y en ello consiste su semejanza con la divinidad: *intellectus inquantum intellectus*, aunque la diferencia entre ambos reside en el principio activo y pasivo de los dos intelectos. Para una visión de conjunto de las fuentes citadas en esta nota, así como para una comprensión de los conceptos asociados a *vünkelîn*, ver Largier I, 763-771; cf. 103, 32.

45, 177-ss.: De nuevo se distingue entre la centella, el intelecto y la voluntad.

46, 187-198: Dios tampoco puede asomarse si no es bajo la «forma sin formas» de la deidad, lo cual quiere decir que pierde todos sus nombres o atributos increados: las personas trinitarias.

Vivir sin porqué

In hoc apparuit caritas dei in nobis... (In dem ist uns erzeigt und erschienen gotes minne an uns...): DW I (Pr. 5 b), 85-96; Largier I, 66-74; Bruger 304-310; Ancelet I, 76-79; Libera 253-257.

Se trata de la reelaboración de una versión primitiva (Pr. 5a) en la que se liman algunos aspectos condenados del pensamiento eckhartiano. Como en la mayoría de estos sermones, el centro de reflexión de la predicación se resuelve en torno a la encarnación y el camino de separación que conduce inexorablemente al nacimiento, de nuevo, en la divinidad, pero la cita evangélica invita a la reflexión sobre el camino de mediación: el Hijo. Todo el mensaje juánico, presente en este sermón, está impregnado de la figura excepcional del Hijo como enlace ineludible con el Padre y en quien el Espíritu de Dios se hace presente. El Hijo es el único mediador, pues ha preparado el camino a través de su propia negación en la pasión. La mediación, que se erige como uno de los temas centrales de la cristología del Maestro Eckhart, es el lugar que permite la reunión con la naturaleza originaria, pero que sin su sacrificio no se hace posible; se precisa una mediación que se sacrifique a sí misma, para que las dos partes se reconozcan en el fondo insondable preparado por el Hijo. El nacimiento del Padre en el alma –como hemos visto en anteriores sermones– a través del Hijo supone la renuncia de éste mediante la muerte que hace posible el nacimiento del hombre restaurado: el ciclo vida-muerte-vida pone claramente de manifiesto la voluntad divina. Pero este sacrificio debe ser «sin porqué» (*âne warumbe*), pues está dirigido a la naturaleza humana por completo. La mediación, por tanto, repite la fórmula del sacrificio pascual: la inmolación gratuita que da fundamento y posibilita el sacrificio personal, la autonegación, en pos de la adquisición de una naturaleza

suprapersonal. Con todo, esta visión beatífica a la que conduce el obrar, sin más intención que el carecer de intención, tiene paradójicamente el claro objetivo de mostrar la naturaleza del conocimiento de la unidad divina: una y simple.

47, 12-14: «maestro... ennoblecido» (*meister... gewirdiget*). Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III q. 57 a. 5. La exaltación de Cristo en la cruz y en la resurrección queda asociada al enaltecimiento de toda la naturaleza humana (*menschlîche natûre*), lo que supone la restauración de la naturaleza caída y la recuperación de su nobleza. Cristo, en tanto que persona trinitaria, posee una naturaleza increada, y en la encarnación adquiere la naturaleza humana por completo, no la persona, sin que ello, no obstante, afecte en nada a su naturaleza esencial (cf. *In Ioh.* n. 289-291; *Sermo* XX n. 199).

47, 23-24: «maestros... naturaleza» (*meister... natûre*). Tomás de Aquino, *Sententiae* II d. 32 q. 2 a. 3.

47, 32-48, 37: «bienaventuranza... no es ese uno» (*saelicheit... ist diz eine niht*). La bienaventuranza, que ya era nuestra (cuando todavía no éramos, cf. 41, 14-15), nos llega por la mediación del Hijo, que al mismo tiempo nos recuerda nuestra verdadera naturaleza que él restaura. El fondo íntimo (*in dem innersten grunde*) en el que la bienaventuranza ya era nuestra es donde tiene lugar el nacimiento de Dios, con lo que la naturaleza humana queda incluida o sostenida en la naturaleza divina (*dâ hât ein însweben disiu natûre*) y nada puede quedar fuera de ella o pendiente, de lo contrario no es una y simple (*ein und einvaltic*).

48, 39-40: «mediación... naturaleza» (*natûre âne mittel*). Para permanecer en la desnudez o vacío de esa nueva naturaleza es necesaria la vía de autoalienación o de extrañamiento de todo lo que es propio o tiene que ver con atributos personales (*aller persônen ûzgegangen sîn*). La desnudez (*blôzheit*) de la naturaleza se refiere a la separación definitiva de lo creado.

48, 47-48: «reproducción... similitud» (*abgezogenen bilde... glîchnisse*). El conocimiento por reproducción de la imagen original (1 Cor 13, 12) está destinado a un tipo de conocimiento por mediación especulativa, pero no unitiva como es en el caso del Hijo, imagen perfecta del Padre, según san Agustín; para la teoría de la imagen ver «La imagen desnuda de Dios» (Pr. 40), «La imagen de la deidad impresa en el alma» (Pr. 50) y 96, 33-34.

48, 50-51: «ser puro de corazón... anulado lo creado» (*reines herzen sîn... alle geschaffenheit vernihtet*). La pureza de corazón es también una forma de ascética negativa en la medida en que se libera de las impurezas de la naturaleza creada.

48, 52: «liberarte de la nada» (*nihtes blôz stân*). Todo el pasaje que viene a continuación se refiere a la ausencia de perfección que tiene el hombre apartado de Dios; sólo en la contemplación de la divinidad el ser es perfecto y completo. De alguna manera, la nada que aparece en este fragmento tiene que ver sobre todo con un no ser caído en un infierno de constante privación en donde la voluntad no es sino una consecuencia de la falta de visión beatífica del ser de Dios. La desemejanza entre un ser carente de perfección y la perfección del ser impiden la unión y el amor de lo semejante con lo semejante (cf. 41, 32-42, 33); sobre la perfección del ser, *In Ioh.* n. 226. No hay que confundir, por tanto, la nada por defecto a la que se refiere el fragmento citado con la nada divina cuya única ausencia es, justamente, de lo creado; ver Hart 1994, págs. 187-208.

49, 79-80: «fondo... de Dios» (*gotes... grunt*). El fondo de Dios coincide con el fondo

del alma y es el lugar en el que tiene lugar el nacimiento de Dios, el encuentro del Dios absolutamente separado de sí mismo y del alma igualmente anonadada; es el fondo insondable que escapa al tiempo y al espacio y en el que todo se hace nada: la aniquilación propia es el fundamento (*grunt*) sin fondo y es la base para la anulación divina (sacrificio). También llamado por Eckhart «desierto» (*einöde*), «silencio» y, en forma paradójica, «saber sin saber» (*wîse âne wîse*), «fondo sin fondo» (*grunt âne grunt*); cf. 124, 331. Dicha fórmula tiene por objeto indicar el absurdo de cualquier denominación de Dios. El *grunt* es el *locus non locus* en el que desaparecen todas las determinaciones y modos de comprender a Dios según un algo, o en razón de algo; la búsqueda de Dios no tiene modo o el único modo es, según la tradición areopagítica a la que se acoge el Maestro, la nada de Dios y la oscuridad de la deidad incomprensible, la paradoja máxima: la negación de la negación, la nonada (*versagen des versagennes, nihtes niht*). Al mismo tiempo, buscar a Dios sin modo es hacerse uno con el Hijo y, con él, anular también toda mediación haciendo de Dios el conocimiento de lo idéntico y sin diferencia. El verdadero fondo es, pues, sin porqué: de él nace la vida eterna, vive de lo que es suyo y da sentido a la acción del hombre pues priva de toda intención.

49, 105-ss.: En ese fondo no caben las reproducciones junto a la imagen de Dios; por eso, siguiendo el ejemplo abrahámico, el alma debe salir de su propia tierra, de sí misma, de su padre, para dejar que entre el Dios sin modo que es la deidad y en ella y de ella vivir sin más razón. El vaciado del fondo, la muerte al espíritu, permite la entrada del ser de Dios y por tanto su comienzo y el del hombre en una misma vida: en un uno simple (*ein einvaltigez ein*).

50, 121-122: «Todas... nada» (*Alliu... niht*). Esta formulación, conocida por la tradición cristiana y judía, da a entender la necesaria negación que precede a toda creación y vida.

50, 126-132: Contrariamente a Tomás de Aquino (*Summa theologiae* III q. 89 a. 6), la idea eckhartiana de la identificación del instante con la eternidad hace posible la reintegración no sólo del tiempo de la existencia, en un sentido ciertamente soteriológico, sino también la recuperación del origen salvado de la caída.

50, 134: «por qué salís de vosotros mismos» (*war umbe gât ir ûz*). La idea de salida y entrada abre y cierra el círculo hermenéutico eckhartiano designado por el conocimiento del fondo insondable, pero sería un error psicologizar la idea del autoconocimiento sin tener presente la absoluta trascendencia del fondo increado.

Dios y yo somos uno

Iusti vivent in aeternum... (Die gerehten suln leben êwiclîche...): DW I (Pr. 6), 99-115; Largier I, 76-86 I; Bruger 312-320; Ancelet I, 82-87; Libera 258-264. La cita de entrada (Sab 5, 16) es motivo de las lecturas de las diferentes fiestas de santos y mártires (14 de abril, 12 de mayo, 10 de julio, 30 de julio).

En una primera parte Eckhart expone su enseñanza sobre el justo y la justicia como modelo de vida de sabiduría y de conocimiento; la justicia, identificada con Dios mismo, es el principio de vida en el que el justo nace y se forma (cf. *In Ioh.* Proe. n. 15). A continuación Eckhart expone la identidad entre vida y ser de Dios: vivir en el seno de la jus-

ticia no sólo hace al hombre justo, sino que lo vivifica eternamente. La identidad del justo y la justicia da pie a una exégesis de Jn 1, 1 en el ámbito de las semejanzas que no mantienen entre sí ninguna mediación, lo que sirve al Maestro para defender una vez más la semejanza entre el hombre y la mujer: cf. 42, 36-ss. La semejanza también será un camino de negación, dado que el modelo de la semejanza es el Dios sin modo o la nada dionisiana. Establecidas las relaciones de semejanza entre las partes, se accede entonces a una nueva y profunda versión del nacimiento de Dios en el alma, que constituye el tema de toda la segunda parte.

51, 9: Ambrosio, *De officiis ministrorum* I c. 24 n. 115; cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II q. 58 a. 11.

51, 12: «semejante» (*ebenmenschen*). Dar al semejante lo que es suyo es restituirle su naturaleza adquirida, de nuevo, desde que se inició el camino negativo de las desemejanzas a que dio lugar la caída.

51, 14: «honor... Dios» (*Gotes... ère*). Siendo el honor sólo de Dios se obvia la alabanza al hombre puesto que implica impedimento de cara a la liberación de los atributos y propiedades. El honor de Dios se alimenta del desprendimiento humano que destruye las desemejanzas.

51, 15: La necesidad de salir de sí mismo contrasta con el imperativo de permanecer en sí mismo que refleja el movimiento paradójico del círculo hermenéutico eckhartiano; cf. 50, 134.

51, 24-ss.: No hay que pensar que, al estar dirigidas todas las acciones hacia la vida eterna o a aquellos que habitan en ella, esta vida secular deja de tener sentido; justamente el sentido de esta vida reside en el sinsentido de las acciones que en ella hacen los justos; la lógica paradójica del pensamiento eckhartiano hace posible la inversión de valores que puede llegar a violentar una moral de las acciones y actitudes. Incluso la bienaventuranza de Dios reside y se sostiene, precisamente, en la capacidad del hombre de renunciar a la propia voluntad, dejando que la de Dios actúe en el hombre libre.

52, 42: «quienes todavía viven» (*die noch lebent*). Extraña expresión que puede hacer referencia a los que, todavía, no han comprendido la vida eterna, es decir, aquellos que no han atravesado su condición propia y que, más bien, están muertos.

52, 43-ss.: el verdadero sentido del justo debe ponerse en relación con la voluntad. La justicia consiste en aceptar de Dios la realidad de su ser y recibir de él, suspendiendo todo juicio, dicha realidad, que se ajusta a la realidad viva y única verdaderamente existente. La injusticia consistiría, entonces, en separarse de la voluntad de Dios, y dicha injusticia acarrea falta de libertad para quien actúa. La libertad es entendida como una liberación de lo propio y una entrega a quien verdadera y eternamente es libre por sí mismo: Dios. La aceptación de la voluntad de Dios en todas las cosas, por igual, impide la emisión de juicio y valoración, que nos mantiene presos del más y del menos. Eckhart extrema las posiciones, hasta el punto de afirmar que, aun cuando Dios quisiera ser injusto –no queriendo lo que yo quiero a causa de su voluntad–, yo sería justo queriendo como él quiere (*enwölte got niht als ich, sô wölte ich doch als er*).

52, 61-62: «haba» (*bône*).

53, 73-ss.: Como en anteriores pasajes, también la justicia en su estado completo y perfecto se rige por la eternidad y no por la diferencia cualitativa ni cuantitativa del tiempo; siendo un estado perfecto no hay afecciones del alma que puedan turbar al hombre justo que se mantiene impasible siempre/eternamente en la perspectiva de la vida nueva.

53, 77: La cita no es de san Agustín, sino que está tomada de san Bernardo de Clairvaux, *Liber de praecepto et dispensatione* c. 20 n. 60 (cf. *In Ioh.* n. 369-s.).

53, 83: Sobre el valor de la vida en Eckhart ver «El anillo del ser» (Pr. 8), aunque el Maestro no cae aquí en contradicción, pues la vida y el ser se identifican en la medida en que aquélla procede de este último como fuente de todo, en una misma caracterización del justo y la justicia. El valor de la vida, como se indica a continuación, no depende de nada concreto, sino de sí misma, por eso es tan digna de deseo; la ausencia de fundamento que le dé valor es lo que la hace ser de Dios.

53, 85: Fuente desconocida.

53, 97: «ser de Dios... mi ser esencial» (*Gotes wesen...mîn isticheit*); cf. 40, 189-190.

53, 100-101: «junto a Dios» (*bî gote*). La preposición *bî* (cabe) –*apud* en la Vulgata– manifiesta una relación de univocidad. Pero la unidad con Dios no debe ser entendida respecto a las personas, sino respecto a la esencia de Dios o su deidad (*Secundum quod inter ipsos est distinctio personalis, cum dicitur: verbum erat aput deum*: *In Ioh.* n. 35). El lugar de unión o encuentro es el lugar de anonadamiento, tanto de Dios respecto a sus personas como del hombre respecto a sus atributos; no podría, sin embargo, pensarse en una relación de unidad entre la naturaleza humana y la naturaleza divina; sobre la unidad de Dios y el alma ver Pr. 63. El modelo de la semejanza sirve también para la pareja humana: la verdadera semejanza es respecto de lo esencial, es decir, su origen divino.

54, 109: La verdadera semejanza supera la particularidad de todo ser, de forma que todas las almas en camino de olvidarse de sí mismas son iguales; la semejanza con el otro anula el amor propio y realza el amor al prójimo.

54, 121: «abandono» (*gelâzenheit*); ver «Introducción» pág. 28.

54, 122-ss.: El nacimiento de Dios en el alma es la fórmula más radical de expresión de la teología y mística del Maestro Eckhart. Con ello se comunica al hombre su filiación divina y la posibilidad de salvarse a través de su comprensión espiritual. El nacimiento de Dios en el alma humana reproduce la idea de la simiente que es introducida para que, muriendo, dé nacimiento a una vida nueva; el sacrificio del Hijo hace posible el nacimiento del Padre, pero sobre todo pone las bases para el nacimiento del hombre en la divinidad: hay dos sacrificios, dos muertes, dos nacimientos. Sin uno no se da de ningún modo el otro; de ahí la necesidad (*Er muoz ez tun, ez sî im liep oder leit*) –le guste o no (a Dios)– del sacrificio para la continuidad de la vida en ese ahora eterno por el que el nacimiento histórico de Cristo es visto como un punto que aúna la creación del mundo y la conversión del hombre a Dios. Siendo la verdadera obra de Dios la unidad, el hombre debe hacerse y ser uno, a través del Hijo, con el Padre; de ese fondo (*grunt*) de verdad nace el hombre nuevo, brotando del Espíritu. La estructura trinitaria se reproduce, por tanto, en el alma y sus funciones, pero no deja de ser una estructura para la comprensión epistemológica de la última y definitiva comprensión-unión con la *deitas*, en donde las

personas, así como los niveles de vida y muerte, tienen una única y misma entidad. La muerte y la vida no son diferentes una vez realizado el tránsito, por eso también de ellas podríamos decir que son uno. A pesar de la originalidad del pensamiento eckhartiano en este punto del nacimiento de Dios, se sitúa en una línea muy rica del pensamiento cristiano: la tradición evangélica, los Padres griegos, Orígenes, Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor y la tradición neoplatónica a través de Proclo.

55, 144: «transfigurados... en Dios y transformados» (*transformieret in got und verwandelt*): superadas las semejanzas sólo queda la unidad en donde no hay lugar para la diferencia.

55, 174: «allí... aquí» (*dâ... hie*). Guarda relación con la imagen del reino de los cielos, que no está «ni aquí ni allí», sino «en vuestro interior»: es el tema del sermón n. 82 editado por Jostes 1972, 84-98.

55, 174: «somos uno» (*wir sîn ein*).

55, 176-178: Expresión en el contexto de la polémica de las facultades (voluntarismo *versus* intelectualismo).

El anillo del ser

In occisione gladii mortui sunt... Man liset von den marteraeren, daz «sie tôt sint under dem swerte»: DW I (Pr. 8), 127-137; Largier I, 96-102; cf. Pr. 33; Bruger 328-333; Ancelet I, 93-96; Libera 269-273.

El motivo de entrada al que da lugar la cita evangélica (Heb 11, 37) es la muerte de los mártires, tema al que Eckhart aplica el cuádruple sentido de la exégesis medieval: a) literal: la vida tiene un fin en este mundo; b) alegórico: las tareas terrenales no nos han de aportar ningún fruto, ya que también para ellas hay un fin; c) moral: el hombre debe comportarse como si estuviera muerto, y d) anagógico y escatológico: la muerte regala el ser (Largier I, 827-828). A continuación, Eckhart confronta vida, conocimiento y ser, para al final del sermón hallar su unidad a través de una metafísica del ser, como modelo de pensamiento de aquellos años de predicación parisina, a los que corresponde este sermón; ver «Introducción» págs. 19-ss.

57, 9-ss.: El sufrimiento es una de las formas de mediación que transforman al sujeto del dolor según el nombre de aquel que se ha llamado a sí mismo un «nombre primordial» (58, 60-61). Para el tema del sufrimiento (*lîden*) en Eckhart y la mística alemana, ver Haas 1989. No queda clara la referencia a la autoridad que Eckhart cita.

57, 17: cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione* I t. 45 (I c. 6 323 a).

57, 18: «hombre celeste» (*himelisch mensche*).

57, 20: Fuente no identificada.

57, 25: «decayera» (*geviele*). La caída –como recuerda san Agustín (*cadere*, cadáver)– es una separación de Dios; «decaer» sería el pecado continuo en que se mantiene el ser separado.

57, 27: cf. *Glossa ordinaria* a Éx 33, 20 («Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo») y *Moralia in Iob* XVIII c. 54 n. 89. La *mors mystica* es, probablemente, la fórmula que resume toda la hermenéutica eckhartiana de la au-

tonegación y el desprendimiento en las numerosas formas que adquiere dicha ascesis del espíritu en la obra alemana. No siendo original de Eckhart, puesto que ya se encuentra, entre otros, en la obra de Marguerite Porete, es la condición indispensable para la conversión. La muerte debe ser profunda (*grunttôt*), pues abre las puertas al abismo sin fondo de la divinidad (*abgrunt*). La representación plástica de dicha experiencia es la «tumba vacía», que supone el principio de la experiencia religiosa en el cristianismo. Sobre la tanatología mística, ver Haas 1984, págs. 477-500; 1989, págs. 392-480.

57, 31: Adquisición del ser eterno, cuyo seno se halla en Dios mismo (*Esse est Deus*). El maestro es Alberto Magno, *De generatione et corruptione* I tr. 1 c. 25.

58, 37: Probablemente Eckhart sigue en esto los comentarios de Alberto, y Tomás a Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* c. 5, en donde aparece la tríada *esse-vivere-intelligere*. No siempre aparecen los tres conceptos en dicho orden; así, por ejemplo, en otros lugares el ser parece perder preeminencia frente a la vida y el conocimiento (intelecto) (cf. *In Ioh.* n. 63); en *Qu. Par. I*, el ser es identificado al intelecto y en *In Ioh.* la vida aparece por encima de los otros. Las diferencias están sujetas, sin duda, a las transformaciones internas del pensamiento eckhartiano.

58, 46-52: Las autoridades a las que se refiere Eckhart no quedan bien definidas, aunque toda la doctrina del ser expuesta a continuación forma parte de sus tesis más polémicas: *Proc. Col. II* n. 114-ss.

58, 51: «el ser es su anillo» (*wesen ist sîn rinc*). Expresión común en la mística, que entiende la divinidad como un círculo sin centro y que, sin embargo, se halla en todas partes. Se trata de un centro desplazado de todo lugar natural, inaccesible para aquel que no se convierte en la misma naturaleza de lo que el anillo es; cf. el poema «El grano de mostaza».

58, 52: «todas las criaturas son un ser» (*alle crêatûren sint ein wesen*). Tesis incriminada: *Quod autem idem articulus secundo dicit: Ego dico omnes creature sunt unum esse: Male sonat et sic falsum est* (Lo que dice el artículo en segundo lugar: que yo sostengo que todas las criaturas son un ser, eso suena mal y en esa forma es falso). Cf. Largier I, 789, 52, 16-22.

58, 53: La autoridad de la que aquí Eckhart parece apartarse se halla, seguramente, entre la tradición neoplatónica, cuya fuente es el *Liber de causis* que le llega de la mano de Avicena y la Escuela de Colonia (Alberto Magno y Dietrich von Freiberg); ver Beirwaltes, 1994, 285-300.

58, 57: «sólo Dios en sí mismo» (*got aleine in im selber*). Es decir, en el anillo del ser.

58, 58: cf. Tomás de Aquino, *De causis* lect. 3.

58, 60-61: «nombre primordial» (*êrster name*); cf. Éx 3, 14; Is 44, 6; cf. 84, 39.

58, 63-64: *Proc. Col.* II n. 117.

59, 74-ss.: San Agustín, *De genesi ad literam* IV c. 23 n. 40, c. 24 n. 41; la referencia a *matutina et vespertina cognitio*: Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I q. 58 a. 6 ad 2.

59, 89: «deidad sin ser» (*gotheit âne wesen*). *Proc. Col. II* n. 117-s. La deidad es supraesencial y, en cualquier caso, más allá de todo orden del ser; también puede ser entendida como la divinidad cuyo fundamento sin fondo (*abgrunt*) no concibe a la divinidad creadora de los seres ni a las otras dos personas.

59, 95: «en donde la vida es un ser» (*dâ daz leben ein wesen ist*). Finalmente se produce la identidad de ambas.

59, 97-ss.: Lo que debe ser conocido debe serlo en su causa primordial (*Waz man bekennen sol, daz muoz man bekenne in sîner berlîchen sache*). De la misma manera como el justo es conocido *en* la justicia, todo debe tener su sentido y su razón (*ratio, principium, sache*) allí donde todo viene a la vida: allí donde el sentido se adquiere «más allá del sentido; cf. el poema «El grano de mostaza». El conocimiento sólo tiene lugar verdaderamente –el conocimiento de la verdad– *in principio* (*In Ioh.* n. 9). Pero el conocimiento es de lo desplegado y manifestado, de lo que ha venido a la vida, dado que lo que permanece en sí mismo –como la *deitas*– es incognoscible. Por eso Eckhart insiste en que el hombre debe salir de sí mismo para encontrar su vida, aunque paradójicamente esa salida sea una entrada («¿Por qué salís de vosotros mismos? ¿Por qué no permanecéis en vosotros y os tomáis en vuestro propio bien?» (cf. 50, 134); también es el tema de «La imagen desnuda de Dios» (Pr. 40), cf. 83, 26-27. Si la vida viene al ser, entonces puede recoger al alma desparramada para que retorne de su exilio.

59, 106: De nuevo Eckhart piensa en Aristóteles o san Agustín. Interesa observar la importancia que da al tiempo como una dimensión caída de la existencia, pensamiento, por otro lado, propio del cristianismo paulino y que Heidegger desarrolló durante sus primeros años de docencia en Freiburg a partir de la noción de «Experencia fáctica de la vida» (*Faktische Lebenserfahrung*); ver «Introducción» pág. 28.

60, 111: «oposición» (*widersatzunge*). Sólo se sostiene, la oposición, más allá del ser, en donde blanco y negro, alegría y pena, coinciden, pero no en el ser que ha venido a la vida y en quien todavía no hay diferencia entre vida y muerte.

60, 114: cf. Avicena, *De anima* I c. 5. La oposición a la que da lugar la vida sensible es armonizada por el *sensus communis*; *Liber parabolarum Genesis* (cf. *In Gen.* II n. 203; cf. Pr. 11).

60, 131-133: La máxima libertad consiste en la pura autonomía de la subsistencia.

Cómo tenéis que vivir

Quasi vas auri solidum... (Ich hân ein wörtelîn gesprochen in dem latîne, daz liset man hiute in der epistel...): DW I, 263-276 (Pr. 16 b); Largier I, 186-196; Bruger 404-411; Ancelet I, 148-152.

El motivo bíblico del sermón (Eclo 50, 10) corresponde a la Epístola de la fiesta de San Agustín (28 de agosto). Largier constata que de ese mismo texto nos ha llegado el sermón que Eckhart leyera en París con motivo de la festividad de este Padre de la Iglesia, a pesar de que ambos sermones no mantienen ninguna relación de contenido. Todo el sermón está dedicado a la exaltación de la vida santificada, cuyo modelo es el mismo san Agustín; la reflexión sobre el modelo o imagen centra la especulación del Maestro, que desarrolla una teología de la imagen (*bild*) que esclarece las vías de mediación con la divinidad. Tomando como base doctrinaria al mismo Agustín, en quien el alma es imagen idéntica del Hijo de Dios, Eckhart vuelve a forzar aquí los límites del lenguaje a propósito del discurso de las semejanzas entre la divinidad y la humanidad salvada. En la medida en que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios y teniendo presente el origen divino de aquél, el camino del hombre noble tiene la dirección de retorno a una imagen primordial o *Urbild*. De esta manera el alma, en tanto que copia, se relaciona sin

mediación con el original, lo que facilita la efusión de Dios en el alma, donde reside y garantiza su divinidad. En la medida en que Dios se forma en el alma, ésta se conforma y transforma en la divinidad que la ocupa. El original y la copia no difieren respecto de su naturaleza, más bien poseen un mismo ser, lo que hace sus relaciones inmediatas –sin mediación–; así también se relaciona el Hijo con el Padre, cuya naturaleza es una, y con el Espíritu Santo. Sobre la teología de la imagen, ver Haas 1971, págs. 113-138.

61, 4: «en latín» (*in dem latîne*). Sermón latino para la festividad de San Agustín.

61, 8-9: «nobleza de los santos» (*edelheit der heiligen*). La santidad de Agustín o de cualquier alma buena y santa (*heilige sêle*) se muestra como ejemplo (*glîchnisse*) de vida y conocimiento; modelo de vida, porque sólo en él –en la medida en que está relacionado con el modelo original o Santo de los santos– se halla la vida eterna, y modelo de conocimiento porque, conociendo el original, el alma noble reconoce su semejanza transpersonal y ultratemporal. Es interesante observar la simbología a la que Eckhart somete el modelo o ejemplo: el árbol, el sol, la luna (*den boumen, und der sunnen und dem mânen*): el árbol como principio de la vida de la que dependen sus ramas y frutos, que no son propiamente hablando copias de él, pues se relacionan de manera inmediata al compartir un mismo ser; también las ramas y los frutos son uno con el árbol y son el mismo árbol; el sol como principio dador de vida que fluye y vierte sus rayos sobre la naturaleza para iluminarla y posibilitarle su transformación o conformación con el principio original, y la luna como principio de la vida ctónica o nocturna, relacionado con la naturaleza femenina o matricial de la divinidad, cuya relación virginal con el alma se ha visto anteriormente (Pr. 2: «La virginidad del alma»). El sol y la luna son dos símbolos de la divinidad que perviven en la mentalidad cristiana desde sus orígenes.

61, 15: «abandona las cosas... accidentes» (*diu dinc laezet... zuoval*). El abandono del mundo y las cosas lleva al origen, en donde las cosas son en sí mismas; también aquí se hace evidente el doble sentido del abandono (*gelâzenheit*), que como salida/entrada tiene un aspecto positivo/negativo propio del lenguaje paradójico de la mística.

61, 18: «recibe y contiene» (*enpfaehet und entheltet*) en otros pasajes ha sido traducido por «concibe».

61, 18: «vasos espirituales y vasos materiales» (*geistlîchiu vaz und lîplîchiu vaz*). La diferencia consiste en que en los últimos el contenido y el continente se hallan mezclados pero conservan cada uno su naturaleza diferente, mientras que en los primeros son realmente uno. De ahí que en el recibir o concebir en sí misma a Dios, el alma pueda hacerse una con él, al tiempo que la concepción es base del engendramiento del Hijo. El vaso espiritual no podría recibir nada que no fuera de su misma naturaleza y asimismo Dios no podría darse –lo cual es intrínseco a su misma naturaleza (*Gotes natûre ist daz, daz er sich gibet...*)– a nada que no le fuera semejante, en donde el recibir y el dar constituirían un mismo amor según la perspectiva de la dialéctica acción-pasión.

61, 28: (*dâ treget die diu sêle daz götlîche bilde und ist gote glîch*). El allí (*dâ*) es el lugar donde la concepción y el engendramiento –el recibir y el dar– son una misma actividad en Dios: acción-pasión y, por tanto, el lugar de las semejanzas (*locus non locus*); como lugar del encuentro del alma con Dios es también ultratemporal; el alma lleva consigo (*tre-*

get) la imagen divina (*götliche bilde*): *treget* hace alusión a «hay un algo *en* el alma...» que comprometió algunos de los más importantes pensamientos de Eckhart en el *Proc. Col.* En cualquier caso aquí *bilde* corresponde en latín a *imago*, a partir de cuya relación el Maestro desarrolla su teología de la imagen; ver Wackernagel 1991.

61, 30-ss.: La semejanza a causa de la imagen asegura la relación ontológica entre el modelo y la copia; los objetos pueden ser semejantes entre sí, como los huevos blancos, pero lo que asegura su semejanza real y verdadera es que han sido hechos a imagen de un ser originario; la separación del *exemplar* interrumpe el discurso de la semejanza, y referido a la naturaleza humana la hace mortal. El hombre procede de Dios y por esta razón su origen es divino.

62, 34-35: «directamente su ser» (*sîn wesen âne mittel*). El ser de la imagen, primera de las dos propiedades (*eigenschaft*) de ésta que se exponen, sucede sin intervención de la voluntad (*obe dem willen*), por encima de la querencia personal, pues para que la imagen sea real ha sido preciso la renuncia a toda intención que comporta la conformidad de voluntades divina y humana.

62, 38: «reflejado» (*erbildet*).

62, 41-60: «Dios... Sabiduría del Padre» (*got... wîsheit des vaters*). En Dios no hay diferencia entre naturaleza sustancial y accidental o entre el modelo y la representación; con esto la imagen de Dios contiene en sí misma la naturaleza de Dios sin que esta misma naturaleza sea afectada por la imagen misma en el sentido que le es distinta: *diu natûre ergiuzet sich zemâle in daz bilde und blîbet doch ganz in ir selber.* La máxima identidad se da, por tanto, en el ámbito de la divinidad, entre la imagen y aquello o aquel de lo que procede. El Hijo es la primera difusión de la naturaleza divina del Padre, por eso le es semejante y mediatiza las demás semejanzas; el Espíritu Santo, según la doctrina católica (*Filioque*), a diferencia de la doctrina ortodoxa, fluye o procede de ambos dos. El conocimiento queda excluido de dicha relación divina en la medida en que el conocimiento humano lo es siempre a partir de representaciones separadas (la nariz, el ojo), pero que no dan idea de la naturaleza sustancial por completo. Desde esta perspectiva sólo el conocimiento místico, que atraviesa las representaciones y las imágenes separadas de las cosas creadas y no de aquella que es creadora, puede acceder al modelo increado y sin figura en donde ejemplar y copia coinciden. En el contexto de la deidad, es decir, superado incluso el discurso hipostático y, por tanto, especular entre las personas divinas mismas –movimiento intratrinitario–, el Hijo es la sabiduría del Padre en la medida en que es su expresión espontánea y sin mediación.

63, 90-91: «no es por sí misma, ni para sí misma» (*enist sîn selbes niht, noch enist im selber niht*). La mayor propiedad de la imagen es su ausencia de propiedad y su facultad de mediar. La imagen contiene toda la virtud del sacrificio: su no ser da lugar al ser; su única intención es carecer de intención, de razón y fundamento en sí misma; es un ser para otro y para la unión de otros, como el Hijo lo es para la unión de la naturaleza humana con la naturaleza divina.

63, 95-98: Eckhart es consciente del riesgo que comporta su discurso en un ámbito académico, pero al mismo tiempo pone de manifiesto la importancia del discurso de la imagen para la formación (*Bildung*).

63, 99: «cómo tenéis que vivir» (*wie ir leben sült*).

64, 116-117: «intimidad con Dios» (*inniheit... von gote*).

64, 122-123: «ha aniquilado las cosas creadas» (*geschaffeniu dinc vernihtet hat*).

64, 124: «formado y reformado» (*gebildet und widerbildet*).

64, 129: «ser el Hijo mismo» (*der sun selber sîn*). El conocimiento de Dios se lleva a cabo sólo a través de la filiación del hombre.

64, 136-138: Todo lo que no es en sí mismo mantiene la diferencia que es obstáculo para el conocimiento de lo idéntico; mientras que la mediación, que no es en sí misma, sino para otro, anula las diferencias.

65, 144-ss.: cf. san Agustín, *De trinitate* XII, 7.

65, 151: cf. Avicena, *De anima* I c. 5 y IV c. 2.

65, 162-163: «atravesar y superar todas las virtudes» (*alle tugende durchgân und übergân*).

La imagen desnuda de Dios

Blîbet in mir (...Ez sprichet unser herre jêsus Kristus in dem êwangeliô: «blîbet in mir»): Quint II (Pr. 40), 272-281; Largier I, 428-434; Bruger 589-594; Ancelet II, 62-65.

Las citas bíblicas –Jn 15, 4 y Eclo 14, 22– corresponden, según el viejo misal dominico, a la Epístola para la festividad de los Mártires (28 de abril).

Al igual que el anterior, en este sermón Eckhart vuelve sobre la teología de la imagen tomando ahora, en el centro de la reflexión, el nacimiento de Dios en el alma como un desvelamiento y un desnudamiento (*Entbildung*) de la imagen interior. El proceso de desocultamiento de la imagen tiene, con todo, dos aspectos, dado que el hombre debe desnudarse de toda imagen creada para hallar la imagen desnuda de Dios; ver Wackernagel 1991.

67, 12: «negado a sí mismo» (*verlougent sîn selbes*).

67, 15: La segunda condición para permanecer en Dios es no estar sujeto a ninguna intención concreta o modo.

67, 25: La tercera condición es no estar sujeto a ninguna imagen concreta de Dios que lo viste (*kleit gotes*) u oculta (*bekleidet*); hay que tomarlo desnudo (*blôz*) en el vestidor (*kleithûse*) donde se halla descubierto y desnudo (*entdecket und blôz*), tal como es en sí mismo (*in im ist*).

68, 34: «no hay diferencia... son uno» (*kein underscheit... sie sint ein*).

68, 37-38: «tres sin número» (*drîe âne zal*). El número es la propiedad exterior, la manifestación de la Trinidad y la diferencia, en la medida en que hay *activitas ad extra*; en la permanencia del hombre en Dios no hay diferencia, tan sólo unidad; «sin número» (*âne zal*); «número único» (*sûnder-zal*).

68, 44: «acción» (*würken*).

68, 46-56: «nace... brilla» (*geborn wirt... liuhtende ist*). El nacimiento de Dios en el alma del hombre se expresa aquí en los términos del desnudamiento de Dios; el nacimiento tiene lugar en forma natural cuando el hombre desoculta la imagen de Dios impresa en el alma. El nacimiento de Dios es paralelo al desocultamiento de la imagen, de ahí que el conocimiento de Dios pueda expresarse a partir de un proceso de despojamiento de la imagen ya existente en el fondo del alma. La revelación de Dios (*offenbârunge gotes*) en la naturaleza coincide con un desvelamiento interior; así, en la medida en que el hombre

lleva a cabo ese proceso de descreación, tanto más se crea y nace Dios en él; cf. 134, 331. La creación sólo es asumible y comprensible a partir de la revelación interior, en donde paradójicamente el tiempo, el instante de la creación, y por tanto la revelación primera y única del mundo, es uno con el nacimiento místico de Dios y del hombre nuevo que se hace «cocreador».

68, 58-59: «desocultamiento de la imagen en el hombre» (*entbloezunge des bildes in dem menschen*).

68, 68: «semejanza de las imágenes» (*glîcheit des bildes*). La imagen, en su ser *de* y *para* otro, es esencial en la relación del alma con Dios (*wan der mensche ist gote glîch nâch dem bilde*).

68, 69-ss.: Por lo que toca a la divinidad del hombre, la semejanza es respecto a la naturaleza increada que habita en él.

69, 78: «divinidad» (*gotheit*). Se refiere aquí el Maestro a la naturaleza divina de Cristo que coexiste con la humana (no a la *deitas*-deidad), como en otros lugares, la comprensión sólo es parcial desde la perspectiva del conocimiento humano de Dios, mientras que desde la perspectiva divina no hay ningún obstáculo para considerar ambas naturalezas a un tiempo.

69, 80: San Agustín, *In epistulam Iohannis ad Parthos* c. 2 n. 14.

69, 82-84: Eckhart evita decir de forma explícita que el hombre es igual a Dios y por ello remite a la autoridad de las Escrituras.

69, 85-86: «desnudado... y formado y transformado» (*entbildet und îngebildet und überbildet*). El desnudamiento se refiere aquí no a la imagen de Dios, sino a las imágenes de las cosas creadas que ocultan aquélla.

69, 89-92: El mayor fruto que puede llevar en su interior el hombre es la facultad de participar en la creación con Dios, puesto que él mismo es uno con Dios.

69, 94-95: «sabiduría es nombre de madre» (*wîsheit ist ein müeterlich name*). Sobre la naturaleza maternal de Cristo, ver Bynum 1982.

70, 117-119: Dios no puede hacer otra cosa que dar y darse; el sentido de la «necesidad» y obligación de Dios lo expresa *muz*; cf. 125, 25.

La imagen de la deidad impresa en el alma

Eratis enim aliquando tenebrae... (Sanctus paulus spricht: «etwen[n]e warent ir [e]in finsternisse, aber nu ein liecht in gotte»): Quint (Pr. 50), 454-460; Largier I, 532-536; Bruger 670-673; Ancelet II, 128-130.

La cita de Ef 5, 8 está en la Epístola del tercer domingo de Pascua. A partir de la imagen evangélica de la luz del conocimiento, que irrumpe en la ignorancia de la oscuridad, Eckhart presenta cuáles son las causas de la incomprensión de la divinidad y la imposibilidad de su expresión. La comprensión de la verdad revelada sólo tiene lugar en el interior, y la voluntad de expresar esta experiencia supone un roce con las criaturas y con el tiempo, lo cual desvirtúa la verdad. El «ahora presente» –segundo aspecto central de este sermón– se muestra en un lugar donde las tinieblas o el camino de negación alcanzan la luz del nacimiento de Dios, que en su naturaleza mística es expresado por la imagen de la deidad impresa en el alma.

71, 6-12: La hermenéutica eckhartiana, que se erige en la tensión entre lo que puede ser comprendido y aquello que está más allá de toda comprensión, encuentra su figura eminente en los profetas; ellos han sido llamados a conocer la luz de la verdad, atravesando así los límites del conocimiento sensible-inteligible, pero en su voluntad de expresión hacia fuera encontraron el silencio que corresponde a la inefabilidad del lenguaje que quisieron usar.

71, 14-15: «reflejar en su entendimiento» (*erbilden... in irne verstantnisse*). El entendimiento está por debajo del objeto de la revelación profética; la ausencia de lenguaje para expresar la experiencia de lo que está más allá del conocimiento sensible consiste, precisamente, en la falta de adecuación: la novedad de lo conocido por vez primera no halla referencia ni representación intelectual. El conocimiento de la verdad requiere una vía de mediación (sin mediación: el Hijo) que haga posibles las semejanzas, únicas entre quienes se da conocimiento real.

71, 27-ss.: Toda la reflexión a continuación, sobre el tiempo, encuentra su referencia en san Agustín, *Confesiones* XII c. 9 n. 9. La naturaleza noble del alma escapa a la temporalidad y está emparentada con la eternidad del *ewiges nû*; cf. 44, 110-115.

72, 43-46: «efusión, florece, surge, fluir y refluir» (*flusse, entblvget, vs flvsset, entspringet, vs vliessende und wider vlissende*). Formas eckhartianas del emanatismo neoplatónico.

72, 45-46: «la imagen de la deidad está impresa en el alma» (*das bilde der gotheit ist gedruket in die sele*). En su naturaleza sin número, en su esencialidad oculta que trasciende la estructura trinitaria, es la deidad la que se halla en el fondo del alma, mientras que en el juego especular de las semejanzas todavía nos movíamos en un discurso inter-intrapersonal. El único cometido de la mediación es la desaparición de intermediario, tanto en la deidad como en el alma: en eso reside la *unio mystica* en la que se mantienen las entidades del alma y la deidad.

72, 47-48: «reconducida... de nuevo es [in-]formada en su primera imagen sin imagen» (*wider in gevlossen... wider in gebildet in ir erste bilde svunder bilde*). Este pasaje constituye la descripción eckhartiana del proceso emanatista del alma que sale de Dios, como imagen primordial (*exitus*), y su retorno al lugar de origen (*redditus*), en donde el alma, en tanto que imagen o copia del original, se reintegra en la imagen sin figura *ad extra*. Entretanto el movimiento epistemológico de las facultades del alma (*ad extra*) refleja el movimiento intratrinitario (*ad intra*); no se pierde el aspecto formativo y reformador de la *Bildung*.

72, 52: «en sus causas» (*in irre sache*). Las cosas en tanto que *ratio, logos* o ideas.

72, 55: «ahora presente» (*gegenwertig nv*).

73, 73-74: «un ser de nuevo, sin renovación» (*ein nvwe svnder vernvwen*). El ser de nuevo en Dios –defendido por un misterioso quinto maestro– es altamente ambiguo y, en cualquier caso, no puede ser entendido más que desde los extremos a los que Eckhart conduce constantemente el lenguaje: la ausencia de novedad en Dios es nueva en la medida en que es primera y única.

Los pobres de espíritu

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum... (Diu saelicheit tete ûf den

munt der wîsheit und sprach...): Quint (Pr. 52), 486-506; Largier I, 550-562; Bruger 684-693; Ancelet II, 144-149; Libera 348-355.

Se trata de uno de los más importantes sermones del Maestro Eckhart, transmitido en doce manuscritos y con una influencia y recepción crítica (Ruusbroec) muy destacada, desde Marquard von Lindau (*De paupertate*) hasta Valentin Weigel (*Anleitung zur Deutschen Theologie*). El tema central es la pobreza de espíritu a la que está reservada la sabiduría divina. Eckhart distingue la pobreza exterior de la pobreza interior: la verdadera pobreza consiste en un radical desprecio no sólo de las cosas del mundo, sino también del mismo pensamiento de Dios: no querer nada es el rasgo distintivo del espíritu verdaderamente separado de sí mismo, de las cosas e incluso de Dios. Para la tradición de este sermón, ver Ruh 1989, pág. 164 y en relación con Marguerite Porete, *id.* 102-ss.

75, 4: «boca de sabiduría» (*munt der wîsheit*); cf. 39, 176 y 95, 5.

75, 4-11: El sermón se abre con una expresión característica del predicador: la incompatibilidad de dos hablas: la sagrada y la profana, que es pura locura *(lûter tôrheit)* ante la sabiduría sin fondo de Dios.

75, 12-68: De la misma manera que el reino de los cielos no hay que buscarlo en ninguna parte exterior, sino en nosotros mismos, también esa pobreza no hace mención a los ejercicios exteriores.

75, 19-22 y 30-34: Principio hermenéutico eckhartiano: nada puede ser comprendido si no hay transformación del sujeto en el objeto de comprensión; cf. 81, 219-222; 45, 174-176.

75, 23: «algunas personas» (*Etlîche liute*). Sobre la disputa en torno a la verdadera pobreza en el contexto de las órdenes mendicantes, pero también de los movimientos espirituales, ver Guarnieri 1965 y Grundmann 1977.

75, 25: Alberto Magno, *Super Matthaeum* 5, 3.

75, 29: «nada quiere, nada sabe y nada tiene» (*niht enwil und niht enweiz und niht enhât*). La pobreza para Eckhart no consiste en las obras sino en el vaciado interior del espíritu; cf. «El templo vacío» (Pr. 1).

76, 36: Se trata de los que comercian con el culto; cf. «El templo vacío» (Pr. 1).

76, 41: «asnos» (*esel*).

76, 51-52: Para Eckhart hay una forma de verdad superior: la comprensión de la verdad.

76, 61-62: «mantenerse vacío... cuando todavía no era» (*ledic stân... dô er niht enwas*); cf. 41, 14-15. Ruusbroec critica a Eckhart en esta expresión y lo llama «falso profeta»; Largier I, 552, 23.

76, 67-77, 76: «causa de mí mismo... en las criaturas» (*sache mîn selbes... in den crêatûren*). El hombre es causa de sí mismo en la medida en que es un no nacido (*ungeborn*). En la medida en que no se habla desde el tiempo, sino desde un ahora presente y eterno, la voluntad es igual a la realidad (*daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich*). La «libre decisión de mi voluntad» (*vrîen willen*) se relaciona directamente con la creación, y en ese instante (*nû*) tiene sentido la acción de Dios como creador: en efecto, antes de la

creación no tiene sentido hablar de Dios (*wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht*); quizás puede hablarse de la deidad –«Dios era lo que era» (*er was, daz er was*)–, en la medida en que escapa a la creación y es anterior a ella. Cuando tiene lugar la creación ya no tiene sentido hablar de la deidad, Dios en sí mismo y no en sus personas, sino del Dios de la creación y, por tanto, también de las criaturas; cf. 79, 178-80, 199.

77, 77-90: El fin último de las criaturas no puede ser el Dios de la creación, sino más bien la deidad, más allá del ser de Dios y de las criaturas; el hombre aspira, pues, a vaciarse de Dios (*gotes ledic werden*). La pobreza o muerte del espíritu es una de las formas más puras de negación.

78, 108: «amar y conocer» (*minnen und bekennen*).

78, 113-114: «hay un algo en el alma» (*einez ist in der sêle*). Sobre el fondo del alma, cf. 48, 34.

78, 124-125: Eckhart niega cualquier determinación o modo en Dios.

79, 162-167: En este pasaje se encuentra el centro de la reflexión sobre la verdadera pobreza: el vacío supremo del alma es el único lugar susceptible de padecer y sufrir la acción de Dios.

79, 173-177: La acción de la gracia modifica y transforma la naturaleza individual; en el éxtasis de Pablo (Hch 9, 8) la gracia reconduce lo accidental hacia la verdadera naturaleza esencial; cf. «El fruto de la nada» (Pr. 71).

79, 178-80, 199: Se vuelve en este arriesgado pasaje a fórmulas expuestas más arriba: «que me vacíe de Dios» (*daz er mich ledic mache gotes*); el ser creado, temporal, es el que está sujeto al nacimiento y, por tanto, también a la muerte, al fin del tiempo; considerado en tanto que causa suya, es decir, en su ser esencial anterior al tiempo, no nacido (*ungeborn*), no puede morir jamás y en eso consiste su eternidad; por esta razón también Dios llega a ser en el mismo plano en que el hombre llega a la creación: en un plano ontológico, Dios y la criatura se hallan en el mismo discurso, y en tanto que «no nacido» el hombre se retrotrae a la deidad. Pero como aconseja Eckhart, tampoco es preciso llegar a conocer dicha fórmula, es decir, nadie que no haya experienciado la deidad en un «estado» de «no nacimiento»; cf. 76, 66-77, 76.

80, 200: «atravesar» (*durchbrechen*). El hombre atraviesa la creación y todo lo creado (las cosas, las imágenes, Dios mismo) para llegar a la deidad, en donde, vacío y pobre por completo, es uno con ella. Sobre el *durchbruch*, ver Ueda 1965.

Dios es un Verbo que se habla a sí mismo

Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi etc. Ecce constitui te super gentes et regna... (Der herre hât gesant sîne hant und hât berüeret mînen munt und...): DW II (Pr. 53); Largier I, 564-570; Bruger 695-699; Ancelet II, 151-154.

La cita Jr 1, 9 es de la Epístola de la vigilia del nacimiento de Juan Bautista (23 de junio). El sermón se abre con el programa de predicación del maestro dominico (Haas 1989, pág. 161) y con los principios hermenéuticos que se desprenden de él y de su motivo fundamental: la separación y la negación de sí mismo. Continúa con una aproximación a una teoría de los nombres de Dios.

83, 9: «formado de nuevo» (*wider îngebildet werde*). El retorno a la forma original tiene el carácter de una formación (*Bildung*).

83, 14: «Verbo no dicho» (*ungesprochen wort*).

83, 15: San Agustín, *Sermo* 117 c. 5 n. 7.

83, 17-19: En la misma línea hermenéutica ya vista, pronunciar el Verbo sólo puede hacerlo aquel que se ha convertido a ese mismo Verbo.

83, 26-27: «la salida de Dios es su entrada» (*gotes ûzganc ist sîn înganc*). En esta frase queda definido el círculo hermenéutico propuesto por Eckhart; por eso salir es un comprender, cuya comprensión se completa en el retorno. De hecho, la comprensión no tiene lugar hasta que abandona el tiempo y el devenir para ser comprendida por completo. La única expresión o habla de dicha comprensión consiste en la inefabilidad del que es en sí mismo y ha hecho coincidir el *exitus* y *redditus*.

84, 39-40: «nombre más apropiado a Dios» (*allereigenlîcheste name gotes*); cf. 58, 60-61.

84, 42-43: *Senecâ*: cf. *In Ioh.* n. 282 y Séneca, *Naturales quaestiones* I, praefactio 5.

84, 43-ss.: A continuación se habla de los «nombres de Dios» en la medida que son determinaciones, atributos o dignidades, siempre teniendo en cuenta que no funcionen como modos.

85, 83: La unidad caída (*abevellet*) o separada da pie al discurso de las desemejanzas y al pecado.

85, 95: «el beso del alma» (*kus der sêle*). Dicha expresión emparenta a Eckhart con la mística nupcial.

El fruto de la nada

Surrexit autem saulus de terra apertisque oculis nihil videbat... (Diz wort, daz ich gesprochen hân in der latîne, daz schrîbet sant Lukas in actibus von sant Paulô...): DW (Pr. 71); Largier II, 64-78; Ancelet III, 75-80.

En estrecha relación con otros sermones (Pr. 69 y 70) y las *Qu. Par.* –seguramente escrito justo después del primer magisterio parisino de Eckhart–, a partir de la experiencia extática de san Pablo (la cita evangélica Hch 9, 8 es de la Epístola para la festividad de la conversión del Apóstol), este sermón contiene los motivos más destacados del pensamiento apofántico del Maestro Eckhart. El análisis del *nihil* y los cuatro sentidos que se le aplican sirve al Maestro para retomar la historia de la conversión del Apóstol desde Hch 9, 3 («una luz del cielo») y presentar el rapto del que fue objeto en su visión de la luz cegadora en la que «nada veía» (veía la nada que era Dios). La nada es pues la realidad de la criatura convertida a un mundo de luz real en donde habita el Dios oculto. El título al conjunto de textos que integran esta selección proviene de este sermón: 91, 153.

87, 9: «nada veía» (*sach er niht*). En la traducción de este pasaje seguimos el texto de la Vulgata sobre el que se hace la lectura: *Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat* (se levantó Saulo del suelo, y abiertos los ojos, nada veía; cf. *Nuevo testamento Trilingüe*, ed. crítica de J. M. Bover y J. O'Callaghan, Madrid 1988). En otro sermón sobre este mismo pasaje Eckhart comenta: *Ich hân etwenne gesprochen, daz sant Augustînus sprichet: dô sant Paulus niht ensach, dô sach er got. Nû kêre ich daz wort umbe, und ist wol bezzer, uns*

spriche: dô er sach niht, dô sach er got. Daz ist der êrste sin des wortes (Ocasionalmente he explicado lo que san Agustín dice: cuando san Pablo no veía nada, veía a Dios. Ahora invierto esta palabra y es mejor así: cuando veía la nada, veía a Dios. Tal es el primer significado de la palabra; cf. Largier II, 56, 24-28.)

87, 16: Alberto Magno, *De caelo et mundo* II tr. 3 c. 2.

87, 30-31: Imagen mística semejante a la de «el anillo del ser»; cf. 58, 51.

88, 36: Fuente desconocida.

88, 39-40: «le envolvió... envuelto» (*umbeschein in... umbegriffen*). La visión extática de san Pablo es un tipo de suspensión de facultades en la que al entrar en contacto con el origen visionado –en este caso la nada de la deidad– se adquiere el conocimiento verdadero; es una hermenéutica espiritual que se refiere al sentido de lo extratemporal y lo transhistórico; cf. «arrebato» (*zucke*) en 104, 60.

88, 47-52: *intellectus agens, intellectus possibilis.*

88, 56: Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I q. 58 a. 4 ad 1.

88, 62: cf. *Liber de causis* prop. 21.

89, 70: «corazón» (*herze*).

90, 136: Dionisio Areopagita, *De mystica theologia* c. 5.

91, 145: cf. san Agustín, *De trinitate* VIII c. 2 n. 3; *Liber XXIV philosophorum* prop. 23.

91, 153: «fruto de la nada» (*vruht des nihtes*).

91, 159: Largier remite a la teoría del conocimiento antigua y medieval.

92, 202: San Agustín, *Sermo CCLXXIX* c. 1 n. 1.

92, 205: cf. san Agustín, *De trinitate* VIII c. 7 n. 11.

92, 266: cf. Aristóteles, *De anima* II c. 7 (II c. 7 418 b 26).

93, 242: Pseudo-Bernardo, *In Cantica, Sermo* 7 (PL, vol. 184, Sp. 44 C).

La montaña verde

Videns Iesus turbas, ascendit in montem etc... (Man liset in dem êvangeliô, daz 'unser herre liez die schar und gienc ûf den berc): (Pr. 72); Largier II, 80-88; Ancelet III, 82-86.

Escrito, como el anterior, tras el primer magisterio parisino, en este sermón Eckhart muestra el camino del conocimiento más alto a partir del abandono de la multiplicidad de las criaturas (las turbas) y la iluminación transformadora en la montaña en donde todo verdea. Para una exposición sobre simbolismo místico de la *viriditas*, ver la nota a Hildegard von Bingen 1997, pág. 182.

95, 5: «despegó sus labios» (*tete er ûf sînen munt*); cf. 75, 4.

95, 7: San Agustín, *De disciplina christiana* c. 14 n. 15.

95, 10: «separarse» (*sich verzîhen*). Término relacionado con *abegescheidenheit*; ver la nota introductoria a «Del ser separado».

95, 11-12: «recogerse y encerrarse en sí mismo y separarse» (*sich samenen und însliezen in sich selber und sich kehren von*). Términos que expresan la metanoia eckhartiana.

95, 13-14: «superar las potencias del alma» (*krefte der sêle... übergân*). La unión con Dios requiere ir más allá del pensamiento discursivo (*gedenken*) y la superación de la multiplicidad sensible; el decir (*sermo*) de Dios –que es uno– quiere también unidad en la recepción.

95, 19: «subió a la montaña» (*er gienc ûf den berc*). El rico simbolismo del ascenso a la montaña, tan presente en la tradición religiosa bíblica, señala aquí la cumbre del conocimiento, relacionado con el *apex mentis* (*vünkelîn*): la cima de las facultades, pero también más allá de ellas en el fondo insondable (*abgrunt*); allí se muestra la naturaleza divina sin atributos creaturales (*deitas*).

95, 28-29: «claridad del cuerpo» (*klârheit an dem lîchamen*). Cuerpo de la transformación.

95, 32: Ya hemos visto que la imagen y semejanza del hombre respecto a Dios no es una mera representación o reflejo de la multiplicidad (muchedumbre), proveniente de la sensibilidad, sino del modelo único. La teología de la imagen de Eckhart también debe ser entendida aquí a partir de 1 Cor 13, 12 en donde el conocimiento especular queda superado por el conocimiento «cara a cara» (*facie ad faciem*).

96, 35: San Agustín, *De Genesi ad litteram* XII c. 34.

96, 42: cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I q. 56 a. 3.

96, 46: «transfiguró» (*wart widerbildet*).

96, 47-48: «transfigurada e impresa en la imagen, y retornar a la imagen» (*widerbildert sîn, îngedrücket in daz bilde und widerschlagen in daz bilde*). Se trata siempe del *verbum dei* en el alma, en donde tiene lugar el doble nacimiento.

96, 50-51: «formada según la imagen» (*gebildet nâch dem bilde*); cf. *supra*. Hay que notar que el proceso de adquisición de la forma divina está sujeto a la dialéctica: formación (*Bildung*)-deformación/desfiguración (*Entbildung*).

96, 52-53: «imagen de su deidad oculta» (*bilde sîner verborgenen gotheit*). La superioridad del Hijo, como única mediación posible, consiste en que el modelo del que es imagen no es el Padre –del que, sin embargo, fluye–, sino la naturaleza divina más allá de las personas. El Hijo es mediador entre dos naturalezas no personales: la divina (*deitas/gotheit*) y la humana, que ha salvado por la resurrección.

96, 54: «el Hijo es imaginado» (in-formado) (*der sun îngebildet ist*). Respecto a las facultades humanas, el Hijo ocuparía el lugar de la imaginación; aunque ésta no es, propiamente, una facultad del alma, sino la función sintética entre lo sensible y lo inteligible, tiene la facultad/capacidad/fuerza visionaria. En el éxtasis de san Pablo es la imagen del Hijo la que se presenta, cegadoramente, a la visión del nuevo apóstol; por esta razón, también es preciso que la imaginación sea ciega: sólo así puede ver la nada como la presencia sin figura y no como la representación, ya sea de las impresiones sensibles, ya sea de las especies inteligibles.

96, 66: cf. Tomás de Aquino, *Sententiae* II d. 20 q. 2 a. 2 ad 5, y Alberto Magno, *De anima* III tr. 1 c. 1

96, 69: Sólo el conocimiento ingenuo de los niños es perfecto en su simplicidad.

97, 73: «verdean» (*grüenent*); cf. *supra*.

97, 83: San Agustín, *De Genesi ad litteram* IV c. 24 n. 41.

97, 85: «verdes y nuevas» (*grüene und niuwe*). No es una novedad en el tiempo, sino ejemplar.

97, 94-95: «completará... días de la eternidad» (*volbringen... tage der êwicheit*). El conocimiento perfecto no se lleva a cabo en el devenir de la temporalidad, sino en los días de la eternidad: la plenitud del tiempo.

97, 96: «luz» (*lieth*).

97, 100: «tinieblas» (*vinsternisse*). Aquí expresan el lugar de la ascesis y la autonegación, la aniquilación previa a la irrupción de la luz (Jn 1, 5 y 9).

98, 110: Alberto Magno, *De caelo et mundo* II tr. 3 c. 2; cf. «El fruto de la nada» (Pr. 71).

98, 114: Autoridad dudosa; cf. san Agustín, *Soliloquia* I, c. I n. 3; *Liber de intelligentiis*; Largier II, 86, 15.

98, 116: Bernardo de Clairvaux, *De spiritu et anima* c. 27.

98, 124: cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III q. 90 a. 3

98, 131-ss.: Atravesada la «noche oscura de los sentidos y del espíritu» (Haas 1995, págs. 411-445), el alma encuentra soporte en el fundamento sin fondo que es la nada divina.

El enviado

Ecce mitto angelum meum... (Diz ist geschrieben in dem êvangeliô uns sprichet ze tiutsche: «sehet, ich sende mînen engel»): (Pr. 77); Largier II, 138-145; Ancelet III, 117-120.

99, 7: Las siguientes referencias a autoridades hay que encontrarlas en Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* c. 4, 22, y *De caelesti hierarchia* c. 3, 2.

99, 11-12: «silencio, ocultación de Dios» (*stilnisses, verborgenheit gotes*); cf. «desierto de la deidad» y «fondo abisal».

99, 18-19: Sobre el ahora eterno y el ahora del tiempo, cf. 44, 112-115.

99, 30: «ser inteligible» (*vernünftic wesen*).

100, 56: El «yo» supondría una alteridad (*anderheit*) inexistente en la unión del alma con Dios.

100, 58: «eseidad, ser esencial» (*isticheit*).

100, 65: «inseparable» (*ungescheiden*), ver nota introductoria a «Del ser separado».

101, 74-75: «deidad de Dios» (*gotes gotheit*). Expresión con la que queda manifiesta la autonomía de la deidad con respecto a la creación y que guarda cierta similitud con la primera división de la naturaleza en Escoto Eriúgena, *De divisione naturae.*

100, 77: Dios y el hombre toman su deidad del fondo abismal que es la nada.

101, 83: «pureza desnuda del ser divino» (*blôzen lûterkeit götliches wesens*).

101, 86: «añadido» (*accidens*) (*mitewesen*).

101, 104: «igual» (*glîch*). En otros lugares *glîch* puede ser entendido como «semejante», pero no ahora que Eckhart supera toda posible relación de alteridad para pasar a la identidad.

Marta y María

Intravit Iesus in quoddam castellum etc... (Sant Lukas schrîbet in dem êvangeliô, daz unser herre Jêsus Kristus gienc in ei kleinez stetlîn): (Pr. 86); Largier II, 208-228; Ancelet III, 171-179.

103, 5: «ciudad» (*stetlîn*). A diferencia de «La virginidad del alma» (Pr. 2), donde se lee *burgelîn* (ciudadela); cf. 41, 7.

103, 12-18: María representa la vida contemplativa y una actitud pasiva, que se ca-

racteriza por un saber ingenuo e infantil expresado en términos semejantes a la máxima eckhartiana del saber *âne warum*: *si enwiste was*. Marta representa la vida activa y la actitud de servicio, caracterizada por el movimiento constante; «fondo ejercitado» (*geüebeter grunt*). La actividad, la acción en las obras, es considerada aquí como una consecuencia de un ejercicio contemplativo anterior y que puede asemejarse a la ascesis negativa de la conversión que precede a la vida nueva.

103, 24: «satisfacción discursiva» (racional) y sensible (*redelîcher genüegende, und sinnlicher*).

103, 27: «amigos de Dios» (*friunde gotes*).

103, 32: «cima más alta del alma» (*oberste wipfelîn der sêle*). Una de las formas para expresar la centella del alma; cf. 45, 158.

104, 43: La madurez de la edad no es más que una metáfora para la mayor y mejor ejercitación del espíritu contemplativo a causa del conocimiento de la vida.

104, 46-ss.: Hasta tal punto eleva Eckhart el valor del conocimiento superior en esta vida; incluso el conocimiento de sí mismo sin Dios (*sich selber âne got*), es decir, sin intención, superior al conocimiento de sí mismo con Dios. Sobre el conocimiento de sí mismo en Eckhart, Tauler y Suso, ver Haas 1971.

104, 53: «arrebato» (*zucke*); cf. 88, 39-ss.

104, 56-60: El conocimiento místico de san Pablo no será completado y perfeccionado hasta que no ejercite las virtudes contempladas en Dios.

104, 65-105, 72: «que te deje... más allá» (*von dir gân... vürbaz enkaeme*). María pide a Jesús que permita a Marta abandonarlo para, así, iniciar el verdadero camino de separación y para que no se contente con la primera iluminación de la contemplación, que no es más que un primer paso en la conversión espiritual.

105, 80: Isidoro: fuente sin localizar; nombrar por el nombre, estar inscrito en el Libro vivo de la Trinidad, es entrar a formar parte de la divinidad en la medida en que sólo ella posee un nombre primordial (*êrster name*, cf. 58, 60), al tiempo que no puede ser nombrado. Lo que ha sido inscrito en el Libro de Dios desde la eternidad, es decir, antes del tiempo y la creación, no puede perderse, morir nunca.

105, 102: «la segunda vez que nombró a Marta». Indica que en la preocupación por lo cotidiano reside el milagro y lo extraordinario de la actividad junto a las cosas, pero sin mezclarse en ellas ni ser ellas mismas: justo eso permite actuar sin obstáculos, pero también comporta preocupación por su «sentido fáctico de la existencia».

106, 110: «círculo de la eternidad» (*umberinge der êwicheit*). Expresión próxima al simbolismo del «anillo del ser» (58, 51); cf. el poema *Granum sinapis* III (*der wunder rink*).

106-111: «hay dos tipos de mediación» (*Mittel ist zwîvalt*); obra y acción (*werk und gewerbe*): la obra es una mediación exterior y la acción (actividad) es la mediación interior, que exige liberarnos de la anterior.

106, 123: «distinción imaginal» (*bildelîcher underscheidenheit*). Ascender según el intelecto (*mit vernünfticheit*), es decir, atravesar (*durchbruch*) el mundo de las imágenes creadas.

106, 136: «envueltos» (*umbevangen*). Mantiene también el sentido de la comprensión hermenéutica, de la *epojé* o éxtasis de san Pablo; cf. 88, 39-ss.

106, 136: Fondo en donde tiene lugar la unión, aunque nótese en la expresión la voluntad de mantener ambas entidades: *zwei-einez*.

107, 146: Es la vía del ejemplarismo, más común del voluntarismo franciscano que de la escuela dominica a la que pertenece el Maestro.

107, 149: «camino sin camino» (*wec âne wec*). Forma paradójica del lenguaje místico eckhartiano.

108, 189-192: Propiamente, el círculo de la eternidad, un círculo sin centro, en el que sujeto y objeto forman una unidad de conocimiento y experiencia; cf. 107, 144-ss.

108, 194: cf. 103, 27.

108, 212: cf. Santiago de la Vorágine, *Leyenda Áurea* c. 96.

108, 213-109, 220: Las preocupaciones son obstáculos que impiden al alma no perfeccionada y madura, como María, permanecer en la contemplación o en la oración sin distracción o atadura por el deseo de permanecer en Dios y no junto a él.

109, 228: El retraimiento de Dios antes de la acción salvadora significaría la muerte de todo ser y el oscurecimiento de la creación.

109, 235: Contrariamente al sentido aparente, la mejor parte consiste en haber escogido lo peor, que después ha de mejorar.

110, 287: María fue primero Marta (*Marîâ was ê Marthâ*). Eckhart juega aquí con la lógica paradójica de los dos términos, cuya comprensión reside en su unión o coincidencia: *vita* activa-*vita* contemplativa. Marta es la mujer verdaderamente fecunda que concibe y engendra a Jesús, pues está vacía de todo deseo: su acción reside en su pasión. Marta es la perfección a la que se llega en el ejercicio de la acción interior. Marta es, pues, la primera condición: *Marîâ was ê Marthâ, ê si Marîâ würde*; que María fuera primero Marta se refiere a María la Madre de Dios, que, esencialmente, era Marta para poder engendrar a Dios. Para ser María hay que haber sido Marta: el modelo está sujeto al tiempo extático de la experiencia mística. Cuando María comprendiera la necesidad de recibir de forma desprendida (separada), y en el vacío del alma, a Dios, sólo entonces su comprensión sería completa y reviviría el tiempo durante el cual había sido antes María; de esta manera se transformaría en Marta, para después continuar siendo María en el tiempo, como María Magdalena.

111, 318-321: La acción tiene sentido tras la conversión y no antes.

Del hombre noble

Von dem edeln menschen... (*Unser herre sprichet in dem êvangeliô: ein edel mensche vuor ûz in ein verrez lant enpfâhen im ein rîche und kam wider*): DW V, 109-119; Largier II, 314-332; Bruger 219-233; Libera 173-183.

El tratado «Del hombre noble», que comúnmente se presenta como la segunda parte del *Liber benedictus* (cuya primera parte es el *Buoch der goetlîchen troestunge*), no tiene mayor extensión que un sermón largo del corpus eckhartiano. Sobre el exilio del hombre noble, ver «Introducción» págs. 22-ss.

115, 5: La nobleza del hombre, paralelamente a la nobleza del alma, consiste en el estado de mayor separación que el hombre puede adquirir, cf. «Del ser separado».

115, 12: cf. *Sermo* VII.

115, 12: «un escrito»: quizá se trate de Isaac Israeli; cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I a. 75, introd. 2 Cor 4, 16.

115, 28: cf. *In Sap.* n. 230 y Jerónimo, *In Matthaeum* III c. 18 n. 10-11; Pedro Lombardo, *Sententiae* II d. 11 c. 1 n. 74; Gregorio Magno, *Moralia in Iob* II c. 20 n. 38.

117, 70: «Tulio y Séneca» (*Tullius und Senecâ*). Cicerón, *Tusculanae disputationes* III c. 1 n. 2; Séneca, *Epistulae* 73, 16; y Eckhart, *In Gen. II* n. 198.

117, 71-76: «en nosotros... Dios» (*in uns... got*). *Proc. Col. I* n. 22; respuesta de Eckhart *Proc. Col. I* n. 102.

117, 80: Orígenes, *Homilia IV in psalmum XXXVI*, en PG, vol. 12.1357; cf. *Homilia in Genesim XIII* n. 4; cf. Eckhart, *In Gen. II* n. 193. La simiente de la divinidad oculta en el alma es la base para una reflexión sobre el origen divino del hombre al que se debe en su retorno.

117, 85-118, 117: cf. san Agustín, *De vera religione* c. 26 n. 49; cf. *Sermo* VII n. 80 y *Sermo* XII / 2 n. 131. El primer grado del hombre interior coincide con el culto a la imagen, cuando el templo se hace aún necesario; con el segundo grado da comienzo la vida ascética señalada por la autonegación, el rechazo a lo humano y la preparación de una base matricial absolutamente virgen; pero incluso a esa nada fundamental debe morir el espíritu del hombre noble, que en este punto se halla más allá de cualquier consideración moral en su camino de separación y pérdida de toda referencia; el cuarto grado es la muerte a toda voluntad y la entrega amorosa a Dios; el quinto es la adquisición de la *sapientia dei*, y el sexto la perfección del camino de conversión iniciado en el primer grado: el desnudamiento de la propia imagen y la transfiguración (*entbildet und überbildet*).

118, 139: El ejemplo es conocido en la tradición occidental desde Plotino a Miguel Ángel.

119, 147: San Agustín, *De trinitate* XII c. 7 n. 10.

119, 159: «desnudez descubierta en el alma desnuda» (*unbedecket blôz in blôzer sêle*).

119, 176-177: «alejarse y hacerse extraño» (*verre und unglîch werden*). El proceso de desemejanza de sí mismo está en la línea de la autonegación y extrañamiento necesarios para concebir al Hijo.

119, 180: «toda mediación es extraña a Dios» (*Allerleie mittel ist gote vremde*).

120, 181: distinción (*underscheit*).

120, 198: cf. Macrobio, *Comentarii in Somnium Scipionis* I 6, 7-10; cf. Eckhart, *In Sap.* n. 149; *In Ioh.* n. 55 e *In Gen.* II n. 15.

120, 211: «tierra» (*erde*); cf. *humus* en *Sermo* XXXVIII n. 382.

121, 220: Se trata de la nada de la naturaleza creada.

121, 241-ss.: el conocimiento reflexivo, si no es en Dios mismo, supone salida y pérdida; cf. 122, 282: «no conocer que se conoce a Dios» (*niht: bekennen, daz man got bekennet*): cf. *In Ioh* n. 108.

122, 270: Aristóteles, *De anima* III c. 2 (III c. 2 425 b 12-17 y 426 b 12-29).

123, 323: cf. *In Ioh.* n. 1.

124, 333: «desierto» (*einoede*); cf. Pr. 48.

Del ser separado

«Del ser separado» (*Von abegescheidenheit*). Quint, DW V, 461-468; Largier II, págs. 434-458; Bruger («Del desasimiento») 237-254.

A pesar de formar parte del plan de la edición crítica de Quint, no ha podido ser probada totalmente la autenticidad de este tratado, que no constaba en la lista de los textos examinados por la Inquisición y que sin lugar a dudas habría llamado su atención; se hace plausible pensar en la mano de un colaborador que habría presentado las ideas de Eckhart sobre el «ser separado». La proximidad con los más importantes temas del programa de predicación del Maestro es, sin embargo, tan evidente que se hace indispensable en el conjunto de su pensamiento. La tradición mística alemana muestra la buena acogida que tuvo, por ejemplo, en Johannes von Sterngassen; Marquard von Lindau y también Johannes Tauler, el discípulo de Eckhart, lo habrían conocido –este último según el falso texto de la edición de Frankfurt, *Buch von der geistlichen Armut oder die Nachfolgung desebens Jesu* (1670)–, así como Gerhard Teerstegen (Werke, vol. 3, Essen 1786, págs. 559-566).

Ver Quint, (1963); Quint, DW V, 394; Ruh, *Meister Eckhart*, págs. 165-167.

«Ser separado» (*abegescheidenheit*). No hay constancia de este término en el lenguaje premístico ni en alemán ni en holandés medieval, por lo que parece una expresión acuñada por el propio Eckhart y utilizada por su Escuela. La importancia del término para Eckhart es manifiesta por el lugar que ocupa en su programa de predicación, que puede ser considerado como una exposición de intenciones filosóficas y teológicas en el núcleo de su concepción mística: «Cuando predico, entonces procuro hablar del ser separado y de que el hombre debe mantenerse libre de sí mismo y de todas las cosas» (DW II, 528, 5-529). La dificultad de traducir esta expresión viene marcada por el carácter paradójico, negativo y afirmativo a un tiempo, que señala la tensión de una experiencia de vaciado de las criaturas y del mismo yo, cuyo modelo básico es la renuncia y autonegación evangélica, pero también la voluntad de retorno y conversión a la vida nueva, como presupuesto de la *unio mystica* con la divinidad. Pero el lenguaje religioso de la negación (pobreza de espíritu) no está en detrimento, en el discurso de Eckhart, del contexto filosófico, razón por la cual el ser separado, además de reflejar la condición indigente del espíritu, que se despoja de todo lo creado, indica también un proceso de conocimiento, aun cuando propiamente sea un desconocer (*docta ignorantia*), relacionado con la abstracción y las *substanciae separatae* de Aristóteles que aparecen al final de *Meth.* c. 8 (*Nun merket mit flisse, das Aristoteles spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem buch, das da haisset methaphisica*, DW I, 251, 4). También en la obra de Eckhart en latín encontramos la misma acepción: *In Gen. II* n. 211 (*intellectus separatus*); *In Ioh.* n. 83 (LW III, 71, 6-s.), n. 318, pero Quint opina que *intellectus separatus*, en última instancia, debe referirse al *nous joristos* de Aristóteles (cf. *De anima* III t. 19... c. 5, 430 a 17). El mismo censor de Eckhart en el *Proc. Col.* traduce el término alemán *abegescheidenheit* por «espíritu abstracto» y Suso lo empleará en su *Horologium Sapientiae* (ed. Strange, 170: *debes te ipsum abstrahere a societatibus*). El ser separado debe ser entendido como una forma de mediación a través de la cual el hombre no sólo abandona y supera el mundo de las formas, sino que lo atraviesa (*durchbruch*) conduciéndolo a aquello que no tiene forma y que es Dios mismo. El «ser separado» es, por tanto, una disciplina del espíritu y una experiencia de extrañamiento (*Entfremdung)* y de alteridad (*anderheit*) que conduce al yo a su muerte, entendida en un sentido moral y no físico, ni psicológico. Otras expresiones relacionadas con este término son: *Insichtselbstruhen; Mitsichtselbsteinssein der Seele in der Abkehr von Mensch und Welt;*

gelâzenheit, Durchbruch, gestorbensein, ledigkeit, Geistige Armut, Selbstlosigkeit, Warumlosigkeit; abnegare se ipsum. Sobre este tema ver Haas 1995, págs. 310-335.

125, 3-4: «maestros paganos... profetas» (*heidenischen meistern... wîssagen*). Según el programa expuesto por el propio Eckhart, se trata de mostrar la verdad que se contiene en las Escrituras a la luz de las autoridades filosóficas: maestros paganos.

125, 7-8: «por la gracia... por naturaleza» (*von gnâden... von natûre*). El tema de la gracia hay que situarlo en el contexto de la relación ontológica que se establece entre Dios y la naturaleza caída del hombre, que sólo reproduce una inmensa desemejanza con su Creador. En el contexto del pensamiento neoplatónico, principalmente bajo el influjo del *Liber de causis*, se desarrolla la doctrina de la gracia en Eckhart, que debe ser entendida como la vía de retorno (*regressu in ipsum deo*), que corresponde a la vía de salida (*egressu a deo*); para un estudio en profundidad sobre la herencia neoplatónica de Proclo en los escritos de Eckhart ver Beierwaltes 1994, págs. 285-300.

125, 9-11: «asemeje a la imagen... criaturas» (*glîchest stande dem bilde... geschuof*). Íntimamente relacionado con el tema central de la gracia y en el contexto exegético del Libro del Génesis, Eckhart entiende aquí aquella naturaleza caída como una idea preexistente en Dios (*wie er war, als er noch nicht war*) antes de la creación; cf. 6, 9-20.

125, 13: «puro ser separado» (*lûteriu abegescheidenheit*).

125, 14-16: «Marta... una sola cosa» (*Marthâ... einez*); cf. «Marta y María» (Pr. 86).

125, 19: «el amor» (*die minne*). Siempre en el contexto de la gracia, el amor al que aquí se hace referencia, a propósito de la cita de san Pablo (1 Cor 13), es la *caritas*, entendida como un don del Espíritu Santo, que en el contexto trinitario impulsa el amor como principio unificador entre lo que da a luz (la divinidad) y lo nacido (el Hijo), garantizando la univocidad y la igualdad de las personas en la Trinidad y del hombre con Dios. Como facultad del alma el amor es una virtud secundaria respecto del ser separado, porque percibe a Dios como un bien y como algo concreto, que desde la perspectiva de Eckhart, como en efecto se ve enseguida, supone un impedimento para la unión con Dios. Quizás podría seguirse una distinción conocida entre un amor natural que quiere a Dios y un amor sobrenatural, mediatizado por la divinidad, que conduce inevitablemente a Dios.

125, 28: «ser separado obliga a Dios» (*twinget abegescheidenheit got*), cf. Largier I, 46, 7-19; 50, 1-51); Dios debe darse al alma desasida; cf. 70, 117-119.

125, 30-31: «lugar propio» (*natiurlichen eigen stat*). En clara referencia a la *Física* de Aristóteles (*Physica* IV) el Maestro sitúa el lugar de encuentro al que debe dirigirse el alma desasida y al que acude (*von nôt*) Dios como ser absolutamente separado. Como lugar de unión cabe pensar también en el *locus non locus* de san Agustín.

126, 35: «sufrir» (*lîden*); cf. 135, 402-408.

126, 44-46: Por una sutil dialéctica o tensión de los conceptos, Dios, en tanto que fundamento (ser) de todo lo existente (ente), pero él mismo en nada sustentado, halla aquí esa nada como fundamento de sí mismo en el alma totalmente separada (desfundamentada; desfondada). El ser separado es tan próximo a la nada que, como negación de toda determinación, anula toda diferencia, alteridad y creaturalidad.

126, 47: «simple» (*einvaltic*). El ser simple en Dios, como opuesto al ser complejo, consiste en su ausencia de determinación, que lo hace semejante a la nada.

126, 50: Bernardo de Clairvaux y Agustín (cf. *In Ioh.* n. 90; *Sermo* VII n. 78 y *Sermo* XXXVIII n. 381, cf. Largier II, págs. 809-810). En el *Sermo* XXXVIII n. 382, Eckhart trae a colación el término *humus* (tierra, base, estabilidad) para explicar la humildad (*dêmüeticheit*) como forma de negación (aniquilarse a sí mismo: *vernihten sîn selbes*), aunque no es tan perfecta como el ser separado, dado que en la humildad como forma de rebajamiento y de pobreza hay un perder algo de sí mismo contrario al permanecer ensimismado e inmutable que propugna Eckhart a lo largo de esta primera parte del tratado.

126, 57: «nada puede haber» (*kein dinc gesîn enmac*). Identidad entre el ser separado puro y la nada.

127, 72-73: «no quiere otra cosa que ser» (*niht anders wan sîn*). En el contexto de la conversión al ser, cuyo pasaje de reflexión central es Éx 3, 14, se trata del único querer no sujeto a forma ni determinación. El ser separado, en la medida en que es nada, puede aspirar a llenarse del ser de Dios.

127, 76: «queden libres de él» (*von ir unbeswaeret*). En estrecha relación con la nota anterior, la libertad máxima consiste en el ser de Dios, y en dicha conversión al ser, ser tan libres como Dios.

127, 87: «virtudes en Dios» (*tugende von gote*). Sólo en la medida en que también pueden ser negadas.

127, 89: «inmutable» (*unbewegelich*). Traducimos así por entender que el movimiento del que queda libre el ser separado de Dios es el proveniente de la humildad que conlleva el descenso a la naturaleza humana.

127, 92: «querer hacerse hombre» (*mensche werden wolte*).

128, 108-109: «hablarme... salir» (*mir reden... hin ûz*).

128, 110: «misericordia» (*barmherzicheit*).

128, 119: Avicena, *De anima* IV c. 4 (*anima nobilis*).

128, 123-126: «espíritu libre... propio de Dios» (*vrîe geist... gotes eigenschaft*). Nada tiene que ver aquí con la secta del «Libre Espíritu» (Largier II, 810). La necesidad (*nôt*) de que Dios se dirija al encuentro con el ser desasido indica que el lugar del encuentro del ser y la nada son el mismo, siempre en la perspectiva de la conversión al ser.

128, 129-130: «arrebatado en la eternidad» (*gezücket in die êwicheit*). Sobre el arrebatamiento y las visiones cf. 88, 39; 104, 54.

128, 141-129, 149: «igualdad... en la gracia» (*glîheit... in gnaden*). La gracia es el supuesto de la igualdad con Dios de la que se habla al comienzo del tratado.

129, 176: «el Hijo querría hacerse hombre y debería sufrir» (*der sun mensche werden wolte und lîden solte*). La voluntad y el sufrimiento expresan la doble naturaleza divina y humana del Hijo; sobre la necesidad (*nôt*) de hacerse hombre, cf. 127, 92.

130, 190: San Agustín, *De trinitate* V c. 16 n. 17.

130, 205: San Agustín, *De trinitate* XII c. 7 n. 10.

130, 209: Isidoro de Sevilla, *Sententiae* I c. 8 n. 4, donde al principio del libro se dice: *Summum bonum Deus est.*

130, 217-131, 218: «las criaturas... dichas» (*crêatûre... gesprochen*). Sobre el carácter

creador de la potencia enunciadora de la palabra eterna ver «Dios es un Verbo que se habla a sí mismo» (Pr. 53).

131, 222: «El que Es» (*der dâ ist*); cf. 58, 60-61.

131, 230: cf. 115, 11-12.

131, 248-249: «fuera de sí (extasiado)... imagen» (*verzücket... bilde*). Sobre la visión y el rapto ver 88, 39; 104, 54; 128, 129-130 y *Sermo* XXII n. 216; *In Ioh.* n. 376; *In Gen.* II n. 218.

132, 279: «pura nada» (*blôzen nihte*). El *locus non locus* y fundamento sin fondo.

132, 287: «infundirle la gracia» (*îngiezenne der gnâden*).

133, 306: «una tablilla de cera» (*eine wehsîn taveln*). Eckhart se refiere al espíritu libre y vacío que, siguiendo el ejemplo de Aristóteles de la tablilla de cera (*intellectus possibilis*), tiene capacidad receptiva.

133, 318: «oración» (*gebet*).

133, 326: Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* c. 4, 9 y c. 13, 3.

134, 331: «descreación» (*ungeschaffenheit*). Sobre lo creado e increado ver Haas 1989; el término «descreación», que adoptamos aquí, hace referencia al retorno que deshace (*Entwerden-Entbilden*) la obra de la creación y alcanza el origen anterior a la misma; también es conocido como «expresión» en Simone Weil (1909-1943); «pierde su nombre»: (*verliuset si im namen*). Por la «descreación», el alma pierde su nombre para unirse con aquel que se halla más allá de todo nombre; pero en un contexto ontológico del lenguaje, perder el nombre es lo mismo que perder el ser (*Entwerdung*) para ganar el ser de Dios, que es idéntico a su nombre (Éx 3, 13-14).

134, 333: «se anonada»: (*an ir selber ze nihte wirt*). Expresión del ensimismamiento desde la perspectiva de la autonegación.

134, 336: San Agustín, referencia desconocida.

134, 340-342: «libre a causa del conocimiento... oscura a causa de la luz» (*von bekennenne kennelôs... von liethe vinster*). Expresión propia de la paradoja mística (*coincidentia oppositorum*).

134, 343-345: «maestro... éramos» (*meister... enwâren*). De nuevo el tema sobre la naturaleza del hombre, en tanto que idea preexistente en Dios, antes de la creación; dado que Eckhart no se ha acogido a la autoridad de ningún maestro, respecto a este argumento, el presente pasaje podría ser una prueba de la inautenticidad del tratado, que habría escrito un autor anónimo refiriéndose aquí (*meister*) al Maestro Eckhart (Largier II, 814).

134, 351: «paz absoluta» (*ganziu ruowe*). El *locus non locus* en donde se adquiere dicha paz del espíritu, a la que se ha llegado a través del ser separado, puede ponerse en relación con la expresión derivada: «abandono», «serenidad» (*gelâzenheit*), sobre la que puede consultarse Haas 1996, págs. 247-269.

134, 354: «se esfuerza el hombre» (*der mensche dar ûf setzet*). A pesar de la expresión no se puede hablar en Eckhart de una mística del esfuerzo.

135, 369-370: «uniformidad con Cristo... naturaleza humana» (*einförmicheit mit Kristô... menschlîche natûre*). El rebajamiento de Dios es en la humanidad (naturaleza humana), de ahí que la *imitatio christi* deba ser entendida como el desprendimiento de aquello que es accidental y no esencial en el hombre, es decir, lo individual.

135, 379-382: «forma actual... ser carente de forma» (*gegenwürtigez bilde... formelôsem wesene*).

135, 392-393: «escape de la creación» (*vliutet von der geschepfede*); cf. 134, 331.

135, 402-403: «animal más veloz... sufrimiento» (*snelleste tier... lîden*). Toda la mística renana (Tauler, Suso) y Böhme y Silesius, está impregnada de una teología del sufrimiento (*Leidenstheologie*); ver Haas 1989.

Nota al poema «El grano de mostaza» (*Granum sinapis*)

Atribuido al Maestro Eckhart (Ruh 1989, 47-59), el presente poema, que Haas sitúa a comienzos del siglo XIV, tuvo una relativamente rica tradición manuscrita (Haas 1996, 165). Se conserva un comentario latino, coetáneo del poema, que ha sido editado por Bindschedler (1949) 1985. Para un estudio en detalle del mismo, ver Ruh *id.*; Haas *op. cit.*, págs. 165-175 y 1979, págs. 301-329. Hay una versión francesa de A. de Libera 1988. El texto de la presente traducción es el publicado por K. Ruh 1989.

Nota a Proverbios y leyendas del Maestro Eckhart

Diz ist meister eckehart, dem got nie niht verbarc: trad. Pfeiffer 1991 (*Sprüche*), 595-627; hay versión francesa en *Voici* (trad. É. Zum Brunn, págs. 53-77). Otros textos en forma aforística sobre Eckhart han sido editados por Wackernagel 1996, págs. 90-101.Transmitidos en forma de diálogos entre un maestro y un discípulo, estas leyendas presentadas aquí, atribuidas al Maestro Eckhart, recuerdan algunas tradiciones espirituales de Oriente; en un lenguaje profundamente paradójico, aparecen los más importantes temas de la predicación eckhartiana tal como, probablemente, fueron transmitidos entre los grupos de espirituales después de la muerte y condena de las obras de Eckhart. La tradición alemana ha conservado esta forma de conversaciones instructivas, por ejemplo en J. Böhme y M. Heidegger.

Nota a la Bula

Trad. de la *Bulle Johanns XXII. «In agro dominico»*, en Quint 1979, 449-455; cf. texto latino: *Johannes XXII, Constitutio «In agro dominico»*, en *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger y A. Schönmetzer, Barcelona, Freiburg i. Br. y Roma 1976, n. 950-980. Para un estudio completo de las tesis condenadas, ver Suárez-Nani, en *Eckh. The.* 1992, 31-96. El texto en latín del epílogo no consta en la edición *Enchiridion symbolorum...*, si bien ese fragmento se ha traducido de la edición alemana de Quint arriba citada.

1. Deus non potuit producere mundum, quia res non potest agere antequem sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.

2. Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno.

3. Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

4. Item in omni opere, etiam malo, inquam, tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei.

5. Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius Deum laudat.

6. Item Deum ipsium quis blasphemando Deum laudat.

7. Item quod petens hoc aut hoc, malum petit et male, quia negationem dei petit, et orat Deum sibi negari.

8. Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum caelorum, sed omnibus hiis renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur deus.

9. Ego nuper cogitavi utrum ego vellem accipere aliquid a deo vel desiderare. Ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a deo, ibi essem ego sub deo vel infra eum sicut unus famulus vels servus et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in aeterna vita.

10. Nos transformamur totaliter in deum et convertimur in deum. Simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum non simile. Per viventem deum verum est, quod ibi est nulla distinctio.

11. *Interrogatus quandoque, quare deus mundum non prius produceret, respondit, quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequem sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.*

12. *Quidquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.*

13. *Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere.*

14. *Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quidquid deus vult: quia Deus vult aliquo modo me pecasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem, et haec est vera poenitentia.*

15. *Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.*

16. *Deus proprie non praecipit actum exteriorem.*

17. *Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum Deus proprie neque parit.*

18. *Afferamus fructum actuum non exteriorum qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur.*

19. *Deus animas amat, non opus extra.*

21. *Homo nobilis est ille unigenitus filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit.*

22. *Pater generat me suum filium et eundem filium. Quidquid Deus, operatur, hoc est unum; propter hoc generat me ipse suum filium sine omni distinctione.*

23. *Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum; qui enim duo videt vel distinctionem videt, Deum non videt Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur in unum (numerum) cum aliquo. Sequitur: nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi.*

20. *Quod bonus homo est unigenitus filius Dei.*

24. *Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et idipsum unum, quod natura.*

25. *Cum dicitur: «Simon, diligis me plus his?» (Ioh. 21, 15 sq), sensus est, id est plus quam istos, et bene quidem, sed non perfecte. In primo enim et secundo et plus et minus et gradus est de ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit Deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.*

26. *Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil.*

Obiectum praeterea exstitit dicto Ekardo, quod praedicaverat alios duos articulos sub his verbis:

1. *Aliquid est in anima, quos est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.*

2. *Quod deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.*

Siglas y abreviaturas

Acta

Acta Eckhardiana, ed. L. Sturlese, en LW V, pág. 149-ss.

Ancelet

Maître Eckhart, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, 3 vols., París 1974.

BgT

Meister Eckhart, *Daz buoch der goetlîchen troestunge*, ed. Quint, en DW V, págs. 1-105.

Bruger

Tratados y Sermones, trad. Ilse M. de Bruger, Barcelona 1975.

Bula

Johannes XXII, *Constitutio «In agro dominico»*, en *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger y A. Schönmetzer, 1976, págs. 950-980.

CC. SL

Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout y París, 1953 y ss. (cit. por número de volumen).

Collatio

Meister Eckhart, *Collatio in Libros Sententiarum*, ed. J. Koch, en LW V, págs. 1-26.

CSEL

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena 1866 y ss. (cit. por número de volumen).

DW

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, ed. con el concurso de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, por J. Quint, Stuttgart 1958 y ss.

Eckh. The.

Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, ed. H. Stirnimann y R. Imbach, Friburgo/Suiza 1992.

In Cant.

Meister Eckhart, *Expositio Cantici Canticorum, quae supersunt*, ed. H. Fischer, en LW II, págs. 635-639.

In Eccli.

Meister Eckhart, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici c. 24*, 23-31, ed. J. Koch y H. Fischer, en LW II, págs. 229-300.

In Exod.

Meister Eckhart, *Expositio Libri Exodi*, ed. K. Weiß, en LW II, págs. 1-227.

In Gen. I

Meister Eckhart, *Expositio Libri Genesis*, ed. K. Weiß, en LW I, págs. 185-444.

In Gen. II

Meister Eckhart, *Liber parabolarum Genesis*, ed. K. Weiß, en LW I, págs. 44-702.

In Ioh.

Meister Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, ed. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, A. Zimmermann y L. Sturlese, en LW III.

In Sap.

Meister Eckhart, *Expositio Libri Sapientiae*, ed. J. Koch y H. Fischer, en LW II, págs. 301-634.

Jostes

Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, ed. F. Jostes, 1972.

Largier

Meister Eckhart, *Werke*, texto y trad. J. Quint, editado y comentado por N. Largier, 2 vols., Frankfurt a. M. 1993.

Libera

Traités et Sermons, trad. A. de Libera, París 1993.

LW

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, ed. con el concurso de la Deutsche Forschungsgemeinschaft; II: *Die lateinischen Werke*, ed. J. Koch, H. Fischer, K. Weiss, K. Christ, B. Decker, A. Zimmermann, B. Geyer, E. Benz, E. Seeberg y L. Sturlese, 1936 y ss.

OL

Les Œuvres latines de Maître Eckhart, ed. E. Zum Brunn, A. de Libera y E. Wéber, 1984 y ss.

Pfeiffer

Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, ed. F. Pfeiffer, vol. 2: *Meister Eckhart*, 1857, págs. 71-593.

PG

Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. J.-P. Migne, vols. 1-162, París 1857-1912.

PL

Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J.-P. Migne, vols. 1-217, París 1844-1855; París 1878-1890.

Poème

Maître Eckhart, *Poème Granum sinapis*, trad. A. de Libera, París 1988.

Pr.

(Predig.) Indica el número de sermón de la edición de Quint DW.

Proc. Col. I

Processus Coloniensis I, en Gabriel Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* I (1926/1927), págs. 129-268; en *Acta*, pág. 198-ss.

Proc. Col. II

Processus Coloniensis II, en Gabriel Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* I (1926/1927), págs. 129-268.

Prol. gen.

Meister Eckhart, *Prologus generalis in opus tripartitum*, ed. K. Weiß, en LW I, págs. 148-165.

Prol. op. expos.

Meister Eckhart, *Prologus in opus expositionum*, ed. K. Weiß, en LW I, pág. 183-ss.

Prol. op. prop.

Meister Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, ed. K. Weiß, en LW I, págs. 166-182.

Qu. Par.

Meister Eckhart, *Quaestiones Parisienses*, ed. B. Geyer, en LW V, págs. 27-83.

Quint

Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. y trad. J. Quint, 1979, Zúrich.

RdU

Meister Eckhart, *Die rede der underscheidunge*, ed. J. Quint, en DW V, págs. 137-376.

Sermo

Meister Eckhart, *Sermones*, ed. E. Benz, B. Decker y J. Koch, en LW IV.

Sermo paschalis

Meister Eckhart, *Sermo paschalis a. 1294 Parisius habitus*, ed. L. Sturlese, en LW V, págs. 131-148.

Theologia Deutsch

«Der Franckforter» («Theologia Deutsch»), ed. Alois M. Haas, Freiburg i. Br. 1993.

Tractatus

Meister Eckhart, *Tractatus super Oratione Dominica*, ed. E. Seeberg, en LW V, págs. 101-130.

VeM

Meister Eckhart, *Von dem edeln menschen*, ed. J. Quint, en DW V, págs. 106-136.

Voici

Voici Maître Eckhart, ed. Émilie Zum Brunn, Grenoble 1994.

Bibliografía

1. Fuentes textuales

Alberto Magno, *De anima*, ed. C. Stroik, ed. de Colonia (= Colon.), vol. 7/1.

–, *De caelo et mundo*, ed. P. Hoßfeld, Colon., vol. 5/1.

–, *Super Dionysii De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Colon., vol. 37.

–, *Super Matthaeum*, ed. B. Schmidt, Colon., vol. 21.

Alcher de Clairvaux, *De spiritu et anima*, en PL, vol. 40, págs. 779-832.

Ambrosio, *De officiis ministrorum*, ed. G. Banterle, Milán 1977.

Aristóteles, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956.

–, *De generatione er corruptione*, ed. Ch. Mugler, París 1966.

–, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956.

Augustín, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen. Turnhout 1981 (CC. SL, vol. 27).

–, *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, Viena 1894.

–, *De trinitate*, ed. W. J. Montain y F. Glorie, Turnhout 1968 (CC. SL, vol. 50 y 50 A).

–, *De vera religione*, ed. K.-D. Daur, en CC. SL, vol. 32, Turnhout 1962, págs. 187-260.

–, *In epistulam Iohannis ad Parthos*, ed. P. Agaësse, París 1961.

–, *Sermones*, en PL, vol. 38.

–, *Soliloquia*, ed. W. Hörmann, en CSEL, vol. 89, Viena 1986, págs. 1-98.

Avicena, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus (De anima)*, ed. S. Van Riet, Löwen y Leiden 1968-1972.

Bernardo de Clairvaux, *Liber de praecepto et dispensatione*, en *Tractatus et opuscula*, ed. J. Leclercq y H. M. Rochais, Roma 1963, págs. 253-294.

(pseudo-) Bernardo (Gillebertius de Hollandia), *In Cantica sermones*, en PL, vol. 184, págs. 11-252.

Cicerón, *Tusculanae disputationes*, ed. O. Gigon, Múnich 1951.

Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, en PG, vol. 3, págs. 119-340.

–, *De divinis nominibus*, en PG, vol. 3, págs. 585-984.

–, *De mystica theologia*, en PG, vol. 3, págs. 997-1064.

Glossa ordinaria, en PL, vols. 113-114.

Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, Turnhout 1979 (CC. SL, vol. 143 y 143 A).

Hadewijch d'Anvers, *Poèmes*, ed. J.-B. P. (Poirion), París 1954.

Hildegard von Bingen, *Vida y visiones*, ed. Victoria Cirlot, Madrid 1997.

Isidoro de Sevilla, *Sententiarum libri III (Sententiae)*, en PG, vol. 83, págs. 538-738.

Jerónimo, *Commentariorum in Matheum libri IV*, ed. D. Hurst y M. Adriaen, Turnhout 1969 (CC. SL, vol. 77).

Liber XXIV philosophorum. Le livre des XXIV philosophes, ed. F. Hudry, Grenoble 1989.

Liber de causis, ed. A. Pattin, en *Tijdschrift voor Filosofie* 28, 1966, págs. 134-203.

Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Leipzig 1963 (trad. de Jordi Raventós Barlam, Siruela, Madrid 2005).

Margarita Porete, *El espejo de las almas simples* (trad. de Blanca Garí, Siruela, Madrid 2005).

Marquard von Lindau, *De paupertate*, ed. J. Hartinger, en *Der Traktat De paupertate von Marquard von Lindau*, Würzburg 1965, págs. 18-100.

Orígenes, *Homilia IV in psalmun XXXVI*, en PG, vol. 12, frag. 1549-1559.

–, *Homiliae in Genesim*, ed. L. Doutreleau y H. de Lubac, París 1943.

Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libros distinctae*, Grottaferrata 1971-1981.

Proclo, *Elementatio theologica*, ed. E. Vansteeenkiste, en *Tijdschrift voor Philosophie*, págs. 263-302 y 491-531, 1951.

–, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963.

Santiago de la Vorágine, *Legenda aurea*, ed. Th. Graesse, Leipzig y Dresde 1846, Nachdruck Osnabrück 1965.

Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. L. D. Reynolds, Oxford 1965.

–, *Naturales quaestiones*, ed. Th. H. Corcoran, 2 vols., Londres y Cambridge 1971-1972.

Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, Turín 1950.

–, *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi (Sententiae)*, ed. P. Madonnet y F. Moos, París 1929-1947.

–, *Super librum De causis expositio (De causis)*, ed. H.-D. Saffray (Textus philosophici Friburgenses, vols. 4-5), Friburgo y Lovaina 1954.

–, *Summa theologiae*, ed. Leonina Manualis, Turín 1950.

Valentin Weigel, *Kurtzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologey*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 3, ed. W.-E. Peuckert y W. Zeller, Stuttgart y Bad Cannstatt 1966, págs. 89-128.

2. Otra bibliografía

Beierwaltes, W., (1972) *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M.

–, (1980) «Licht» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, págs. 282-286.

–, (1994) «Eckhart et le Liber de Causis» en *Voici*, págs. 285-300.

Beierwaltes, W., H.-U. von Balthasar y A. M., Haas, (1974) *Grundfragen der Mystik*, Einsideln.

Bindschedler, M., (1949) 1985 *Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis*, Hildesheim, Zúrich, Nueva York.

Borella, J., (1988) «Le symbolisme de la lumière et des ténèbres chez Maître Eckhart», en *Le Mal et la Maladie de Maître Eckhart à Thomas Bernhard. Actes du Colloque organisés par le Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II (6, 7, 8 février 1987)*, Nancy, págs. 21-38.

Brunner, F., (1970) «Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif», en *Revue de théologie et de philosophie*, 3, págs. 1-11.

Bynum, C., (1982) *Jesus as Mother*, Berkeley y Los Ángeles.

Cage, J., (1992) «Meister Duchamp or living on water», en *Voici,* págs. 429-432.

Caputo, J. D., (1987) *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project,* Bloomington e Indianapolis.

–, (1996) *The Mystical Element in Heidegger's Thought,* Nueva York.

Coomaraswamy, A. K., (1934) *The Transformation of Nature in Art,* Toronto-Londres.

Davy, M.-M. y Jean-Pierre Renneteau, (1976) «La lumière dans le Christianisme», en *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam,* París, págs. 137-319.

Derrida, J., (1997) *Cómo no hablar,* Barcelona.

Flasch, K., (1988) «Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten», en *Gnosis und mystik in der Geschichte der Philosophie,* Zúrich y Múnich.

–, (1989) *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277,* Frankfurt.

Gadamer, H.-G., (1991) *Verdad y Método,* Salamanca.

Gandillac, M. D., (1981) «Deux figures eckhartiennes de Marthe», en *Métaphysique. Histoire de la philosophie. Recueil d'études offert à Fernand Brunner,* Neuchâtel.

Grundmann, H., (1977) *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik,* Darmstadt.

Guarnieri, R., (1965) «Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti», en *Archivio italiano per la Storia della Pietà,* 4, págs. 353-708.

Haas, A. M., (1971) *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse,* Friburgo/Suiza.

–, (1979) *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik,* Friburgo/Suiza.

–, (1979) 1995 *Meister Eckhart als normative Gestalt geistliches Leben,* Einsideln.

–, (1984) *Geistliches Mittelalter,* Friburgo/Suiza.

–, (1989) *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter,* Frankfurt a. M.

–, (1996) *Mystik als Aussage,* Stuttgart.

–, (1999) *Visión en azul. Estudios de mística europea,* ed. V. Cirlot y A. Vega, Madrid.

Hart, R. L., (1994) «La negativité dans l'ordre du divin», en *Voici,* págs. 187-208.

Haug, W., (1986) «Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens», en *Abendländische Mystic im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984,* Stuttgart, págs. 494-508.

Heidegger, M., (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe vol. 60),* Frankfurt a. M.

Heidrich, P., (1984) «Mystik», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Basel y Stuttgart, págs. 268-273.

Hippel, G. V., (1953) *Licht und Finsternis in der Sprache Meister Eckharts. Eine Studie zu Meister Eckhart, angeschlossen ein besonderer Vergleich mit Tauler und Seuse,* Bonn.

Imbach, R., (1976) *Deus est intelligere. Das verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und den Pariser Quaestionen Meister Eckharts,* Friburgo/Suiza.

Ivanka, E. V., (1950) *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus Zeitschrift für katholische Theologie,* 72, págs. 129-176.

Jantzen, G. M., (1994) «Eckhart et les Femmes», en *Voici*, págs. 407-423.

Japan und Heidegger, (1989) ed. Hartmut Buchner, Sigmaringen.

Jostes, F. (ed.), (1972) *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedrückte Texte eur Geschichte der Deutschen Mystik*, Berlín, Nueva York.

Kunisch, H., (1929) *Das Wort «Grund» in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück.

Largier, N., (1987) «Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34, págs. 111-129.

–, (1989) *Bibliographie zu Meister Eckhart*, Friburgo/Suiza.

–, (1989) *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Berna, Frankfurt a. M. y Nueva York.

Libera, Alain de, (1980) *Le problème de l'Être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève, Lausanne y Neuchâtel.

–, (1984) *Introduction à la Mystique Rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, París.

–, (1986) «L'Être et le Bien. Exode 3, 14 dans la théologie rhénane», en *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, París, págs. 127-162.

Lossky, V., (1960) *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París.

Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie, París 1984.

Mojsisch, B., (1983) *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburgo.

Nishitani, K., (1982) *Religion and Nothingness*, Berkeley.

Orcibal, J., (1966) *Saint-Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, París.

Otto, R., (1971) *West-östliche Mystic*, Múnich.

Panikkar, R., (1996) *El silencio del Buddha*, Madrid.

Pöggeler, O., (1984) «Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan», en *Filosofía y Política en Heidegger*, Barcelona, págs. 149-178.

Quint, J., (1944) «Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts», en *Kant-Studien, Neue Folge* 44, págs. 141-170.

–, (1963) «Das Echteitsproblem des Traktats «Von Abegescheidenheit» (Fr. Pfeiffer, meister Eckhart, Traktat Nr. IX, págs. 483-493), en *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, págs. 39-57.

Romani, C., (1990) «Le "Confessioni estatiche" e l' "Uomo senza qualità"», en M. Buber, *Confessioni estatiche*, Milán, págs. 247-256.

Ruh, K., (1986) «Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik», en *Brüder-Grimm-Symposium zur Historischen Wortforschung. Beiträge zur Marburger Tagung vom Juni 1985*, Berlín y Nueva York, págs. 24-39.

–, (1989) *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Múnich.

Schürmann, R., (1973) «Heidegger and Meister Eckhart on Releasement», *Research in Phenomenology*, 3, págs. 95-119.

Seuse, H., *Deutsche Schriften*, ed. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907; reimpr. Frankfurt a. M. 1961.

Steer, G., (1992) «Zur Authentizität der deutschen Predigten Meister Eckharts», en *Eckh. The.*, Friburgo/Suiza.

Sturlese, L., (1984) «Proclo ed ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di

Moosburgo. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)», en *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart,* Hamburgo, págs. 22-33.

–, (1992) «Die Dokumente zum Prozese gegen Meister Eckhart», en *Eckh. The.*, págs. 1-5.

Suárez-Nani, T., (1992) «Philosophie - und theologiehistorische Interpretation der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze», en *Eckh. The.*, págs. 31-96.

Tanabe, H., (1986) *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley.

Trusen, W., (1992) «Zum Prozess gegen Meister Eckhart», en *Eckh. The.*, págs. 7-30.

Ueda, S., (1965) «Der Zen-Buddhismus als "Nicht-Mystik" unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystic Meister Eckharts», en *Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser*, Berna y Stuttgart, págs. 291-313.

–, (1965) *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystiche Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh.

–, (1990) «Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche», en *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, Friburgo y Múnich, págs. 471-502.

Vega, A., (1996). «El sacrificio de la imagen. Ideas para una estética de la religión», en *Er. Revista de Filosofía*, 19, págs. 130-146.

Völker, L., (1972) «"Gelassenheit". Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystic bis J. Böhme», en *Getempert und genischet. Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübinger Schülern*, Göppingen, págs. 281-312.

Wackernagel, W., (1991) *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, París.

–, «Vingt-quatre aphorismes autour de M. Eckhart», en *Revue des sciencies religieuses*, 70, n. 1, Estrasburgo.

Weiß, K., (1967) «Die Hermeneutik des meister Eckhart», *Studia theologica*, 21, págs. 1-12.

Welte, B., (1979) *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Friburgo, Basel y Viena.

Winkler, E., (1980) «Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart», en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute,* Kern, Múnich y Mainz, págs. 169-182.

Zum Brunn, É., (1984) «Dieu n'est pas être», en *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, París, págs. 84-108.

– ed., (1994) *Voici Maître Eckhart*, Grenoble.

Zum Brunn, É. y Alain de Libera, (1983) *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, París.

Índice bíblico

Glosario: castellano/medio alto alemán

abandonar, abandono (véase dejamiento): lâzen, gelâzenheit (cf. abegescheidenheit: separación, desnudez; vernihten sîn selbes, *abnegare proprium, abnegare se ipsum*: negación de sí mismo)
abismo (véanse fondo sin fondo, intelecto): abgrunt
accidente: zuoval (*accidens*)
ahora eterno (véase instante): nû
algo, alguna cosa: iht
alteridad: anderheit
amor: minne
añadido: mitewesen
arrebato: zucke
atravesar (véase brecha): durchbrechen, durchbruch
atributo (véase propiedad): eigenschaft

bienaventuranza, beatitud: salicheit
brecha (véase atravesar): durchbruch

causa: sache, *ratio*
centella, chispa: vünkelîn
ciudad, ciudadela, morada (véase fondo del alma): bürgelîn, stetlîn
claridad (véase luz): lieth
compasión: mitlîden
completo (véase perfecto): volkomen
comprehensión: verstantnisse
concebir, comprender: enpfangen
consolación: trôst
conversación: underweisung
conversión: zuokêren
creatural: crêatiurlîch
cubierto: beedeckt
cuidado: sorge
custodia: huote

deidad: gotheit, *deitas*
dejamiento (véase abandono): gelâzenheit
descreación: ungeschaffenheit
desierto: einoede, wüesti
desnudamiento: blôzheit
desnudar (la imagen): entbilden
desnudez, separación: abegescheidenheit
desnudo (véase simple): blôz
devoción: andacht
divinizado: vergotet

ejemplo: glîchnisse
engendrar: gebern, gebërn
entrada: înganc
eseidad, ser esencial: istic, isticheit
esencia: wesung
esencialidad: wesenlikeit
eternidad: êwicheit

facultad, fuerza, potencia: kraft
fecundidad: vruhtbaerkeit
fondo sin fondo, fondo del alma (véanse abismo, intelecto): grunt âne grunt, *abditum mentis, apex mentis*

gratitud: dankbaerkeit

humanidad: menscheit

imagen: bild
increado: ungeschaffen

inmutable: unbewegelich
instante (véase ahora eterno): ougenblik
intelecto (véase fondo del alma): vernunft
interior: inwendic

justo: reht

libre: vrî
locura: tôrheit
luz (véase claridad): lieht

maestro de lectura: lesemeister
maestro de vida: lebemeister
maravilloso: wunderlich
mediación: mittel
misericordia: barmherzicheit
modo sin modo: wîse âne wîse
muerte profunda: grunttôt
mujer, esposa: wîp
multiplicidad: manicvalticheit

nacimiento: geburt
necesidad: nôt
negación de la negación: verlougen des verlougennes, versagen des versagennes, *negatio negationis*
nonada: nihtes niht

ocultamiento: verborgenheit
oposición: wiedersatzunge

perfecto (véase completo): volkomen
penitencia: pênitencie, pîn, riuwe
plenitud: vülle, vüllede
presencia: gegenwerticheit
propiedad (véase atributo): eigenschaft
pureza: lûterkeit
puro: sin mancha: lûter, maget

reflejo: widerslac
renunciar (véase abandono): verlougen, verzigen

sabiduría: wîsheit, wysheit, *sapientia*
salida, emanación, salir: ûzganc, ûzvluz, ûzgân
semejante: ebenmenschen
semejanza: glîchnisse
separado: abegezogen, gescheiden
ser: wesen
silencio: stilniss
simple: blôz, einvar, einvaltic, einveltic
simplicidad: blôzheit
sobreabundante: übervlüzzig
solo, libre, vacío: ledec, ledic, lidic
sostener, subsistir: bestân
sufrimiento: lîden, leit
surgir: entspringen

temporalidad: zîtlicheit
tiempo: zît
tinieblas: vinsternisse
tocar, rozar, afectar: rüeren, berüeren
Trinidad: dryueildicheit

unidad: einicheit, ein, einic, einvaltic

vacío (estar): laere (sîn), ledic
vacuidad: îtelkeit
verdear: grüenen
virgen: juncvrouwe
voluntad: wille

El Árbol del Paraíso

1. Mitos y símbolos de la India
Heinrich Zimmer
Prólogo de Joseph Campbell
Traducción de Francisco Torres Oliver

2. El vuelo mágico
Y otros textos
Mircea Eliade
Edición y traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega

3. Upaniṣads
Prólogo de Raimon Panikkar
Edición y traducción de Daniel de Palma

4. Cuerpo espiritual y Tierra celeste
Del Irán mazdeísta al Irán chiíta
Henry Corbin
Traducción de Ana Cristina Crespo

5. Las iluminaciones de La Meca
Textos escogidos
Ibn 'Arabī
Edición y traducción de Victor Pallejà

6. Las grandes tendencias de la mística judía
Gershom Scholem
Traducción de Beatriz Oberländer

7. El libro de los muertos tibetano
Edición y traducción de Ramon N. Prats

8. El silencio del Buddha
Una introducción al ateísmo religioso
Raimon Panikkar

9. Dioniso
Mito y culto
Walter F. Otto
Traducción de Cristina García Ohlrich

10. Sufismo y taoísmo
Vol. I: Ibn 'Arabī
Toshihiko Izutsu
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

11. Sufismo y taoísmo
Vol. II: Laozi y Zhuangzi
Toshihiko Izutsu
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

12. El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas
Marius Schneider

13. El fruto de la nada
Y otros escritos
Maestro Eckhart
Edición y traducción de Amador Vega

14. La Trinidad
Una experiencia humana primordial
Raimon Panikkar
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

15. Tao te king
Libro del curso y de la virtud
Lao zi
Prólogo de François Jullien
Edición y traducción de Anne-Hélène
Suárez Girard

16. Visión en azul
Estudios de mística europea
Alois M. Haas
Traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega

17. Eros y magia
en el Renacimiento
1484
Ioan P. Culianu
Prólogo de Mircea Eliade
Traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat

18. La religión y la nada
Keiji Nishitani
Prólogo de James W. Heisig
Traducción de Raquel Bouso García

19. La plenitud del hombre
Una cristofanía
Raimon Panikkar
Traducción de Germán Ancochea

20. Corpus Hermeticum
y Asclepio
Edición de Brian P. Copenhaver
Traducción de Jaume Pòrtulas
y Cristina Serna

21. La religión gnóstica
El mensaje del Dios Extraño y
los comienzos del cristianismo
Hans Jonas
Prólogo de José Montserrat Torrens
Traducción de Menchu Gutiérrez

22. El hombre de luz
en el sufismo iranio
Henry Corbin
Prólogo de Agustín López Tobajas
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

23. El mito del andrógino
Jean Libis
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

24. Textos esenciales
Paracelso
Edición de Jolande Jacobi
Epílogo de C. G. Jung
Traducción de Carlos Fortea

25. El Vedānta
y la tradición occidental
Y otros ensayos
Ananda K. Coomaraswamy
Traducción de María Tabuyo
y Agustín López

26. Ramon Llull y el secreto de la vida
Amador Vega

27. Del Cielo y del Infierno
Emanuel Swedenborg
Prólogo de Bernhard Lang
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

28. El concepto del alma en la antigua Grecia
Jan N. Bremmer
Traducción de Menchu Gutiérrez

29. Los dioses de Grecia
Walter F. Otto
Prólogo de Jaume Pòrtulas
Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain

30. Orfeo y la religión griega
Estudio sobre el «movimiento órfico»
W. C. K. Guthrie
Prefacio de Larry J. Alderink
Traducción de Juan Valmard
Apéndice de Jaume Pòrtulas

31. La presencia de Śiva
Stella Kramrisch
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

32. El diagrama del Primer Evangelio
y las imágenes de Jesús en el cristianismo primitivo
Ignacio Gómez de Liaño

33. El templo del cosmos
La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo
Jeremy Naydler
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

34. Fundamentos de la vía media
Nāgārjuna
Edición y traducción de Juan Arnau Navarro

35. El legado secreto de los cátaros
Edición de Francesco Zambon
Traducción de César Palma

36. Eleusis
Imagen arquetípica de la madre y de la hija
Karl Kerényi
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

37. Mitos hindúes
Edición de Wendy Doniger O'Flaherty
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

38. El mito de la diosa
Evolución de una imagen
Anne Baring y Jules Cashford
Prólogo de Sir Laurens van der Post
Traducciones de Andrés Piquer, Susana Pottecher, Francisco del Río, Pablo A. Torijano e Isabel Urzáiz

39. Las Musas
y el origen divino
del canto y del habla
Walter F. Otto
Edición revisada por Aníbal González Pérez
Traducción de Hugo F. Bauzá

40. Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval
Victoria Cirlot

41. El peregrino querúbico
Angelus Silesius
Edición y traducción de Lluís Duch Álvarez

42. Mitos de otros pueblos
La cueva de los ecos
Wendy Doniger
Edición revisada por Aníbal González Pérez
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

43. Los jardines del sueño
Polifilo y la mística del Renacimiento
Emanuela Kretzulesco-Quaranta
Prólogo de Gerhard Goebel-Schillian
Traducción de Miguel Mingarro

44. Cábala
Nuevas perspectivas
Moshe Idel
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

45. El espejo de las almas simples
Margarita Porete
Edición y traducción de Blanca Garí

46. Comentarios al Sueño de Escipión
Macrobio
Edición y traducción de Jordi Raventós

47. La búsqueda espiritual
La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia
Robert M. Torrance
Traducción de Jordi Quingles

48. En el laberinto
Karl Kerényi
Edición de Corrado Bologna
Traducciones de Brigitte Kiemann y María Condor

49. Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri Charles Puech
Traducción de María Cucurella Miquel

50. La fábula mística
Siglos XVI-XVII
Michel de Certeau
Traducción de Laia Colell Aparicio
Epílogo de Carlo Ossola

51. Abandono de la discusión
Nāgārjuna
Edición y traducción de Juan Arnau

52. La Palabra en el desierto
La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano
Douglas Burton-Christie
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

53. Silencio y quietud
Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV
Edición de Antonio Rigo
Traducción de Antonio Rigo y Amador Vega

54. Cinco meditaciones sobre la belleza
François Cheng
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

55. Lo demoniaco en el arte
Su significado filosófico
Enrico Castelli
Traducción de María Condor

56. La mística salvaje
En los antípodas del espíritu
Michel Hulin
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

57. Ver lo invisible
Acerca de Kandinsky
Michel Henry
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

58. Alquimia y religión
Los símbolos herméticos del siglo XVII
Raimon Arola

El primer proceso de inquisición contra un teólogo de la Universidad de París durante la Edad Media fue el del Maestro Eckhart (1260-1328), dominico alemán que predicaba la posibilidad de que el hombre alcance aquí en la tierra una vida bienaventurada, asumiendo su origen y filiación divinas. Sus expresiones arriesgadas sobre el nacimiento del Hijo de Dios en el alma, la experiencia nihilista de Dios a quien llama «pura Nada», el vacío interior que el espíritu comprende como una muerte necesaria o el exilio del alma noble, todo ello condujo a sus acusadores a ver en su obra tesis heréticas. Pero la fuerza de su pensamiento filosófico y teológico tuvo, a pesar de la prohibición de su obra, una continuidad inmediata en el siglo XIV, en primer lugar entre los dominicos alemanes Heinrich Suso y Johannes Tauler, y después en san Juan de la Cruz, Angelus Silesius, Jacob Böhme y, ya en el siglo XX, en Martin Heidegger. El interés por Eckhart va más allá de la tradición europea y occidental; han sido los filósofos de la Escuela de Kioto, Nishitani y Tanabe, quienes han llamado la atención sobre su figura como un interlocutor privilegiado con las tradiciones asiáticas y muy especialmente con el Budismo Zen.

El fruto de la nada recoge algunos de sus más destacados sermones y tratados en lengua alemana, así como un conjunto de textos atribuidos al Maestro Eckhart (proverbios, leyendas y un largo poema) que proporcionan una idea completa del gran místico alemán.

ISBN: 978-84-7844-391-8

